

ÍNDICE

ARTIGOS

A IDEIA DE UMA FILOSOFIA PRIMEIRA NA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL Uma tentativa de interpretação Pedro M. S. Alves	3
KANT, WEIL: DUAS LEITURAS DO <i>MAL RADICAL</i> José António Leite Cruz de Matos Pacheco.....	39
ARTE E NATUREZA NO SÉCULO XVIII EM PORTUGAL Pedro Calafate.....	47
PROBLEMAS COM A JUSTIÇA. UMA ANÁLISE DA ARGUMENTAÇÃO DO LIVRO I DA <i>REPÚBLICA</i> Maria José Figueiredo	65
PLATÃO E ARISTÓTELES. DUAS TESES SOBRE A SUBSTÂNCIA E AS CATEGORIAS António Pedro Mesquita.....	85
LINGUAGEM, METALINGUAGEM E GRAMÁTICA EM LUDWIG WITTGENSTEIN José Moreira da Silva	105
KAFKA E AS METAMORFOSES DA LEI Carlos João Correia	125
LEVINAS (1906-1995). INVOCAÇÃO DE UM PERCURSO FILOSÓFICO Cristina Beckert	141
A AVALIAÇÃO NO ENSINO DA FILOSOFIA Isabel Medina Silva.....	151

DEBATE

'ERRO DE DESCARTES' OU ERRO DE UM TÍTULO?	
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	163
QUE VERDADE NO ERRO DE DESCARTES?	
Pedro M. S. Alves	171

RECENSÕES

ANDRÉ DO PRADO, <i>Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique</i>	
Maria Leonor Xavier	179
J. M. DA CUNHA SEIXAS, <i>Princípios Gerais de Filosofia</i>	
Leonel Ribeiro dos Santos	184
MARIA JOSÉ FIGUEIREDO, <i>O Peri Ideôn e a Crítica Aristotélica a Platão</i>	
José Trindade Santos	189

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

RELAÇÕES ENTRE PORTUGAL E O BRASIL NO DOMÍNIO DA FILOSOFIA	
Pedro Calafate	193
ACTUALITÉ DE LEIBNIZ: LES DEUX LABYRINTES	
Adelino Cardoso	196
COLÓQUIO INTERNACIONAL <i>DESCARTES,</i> <i>LEIBNIZ E A MODERNIDADE</i>	200
SIMPÓSIO INTERNACIONAL <i>A GÉNESE DO IDEALISMO ALEMÃO</i>	202

A IDEIA DE UMA FILOSOFIA PRIMEIRA NA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

Uma tentativa de interpretação

Pedro M. S. Alves

Universidade de Lisboa

«*Die Welt ist, das ergibt die phänomenologische Umstellung, das universale Vorurteil der Positivität – eine Vorurteil, [...] die auf eine verbogene Genesis verweist.*»

Edmund Husserl

Qual a *questão fundamental* da fenomenologia de Edmund Husserl?

Feita assim abruptamente, esta pergunta poderá ter também esta resposta imediata: aquilo que motiva todo o esforço de pensamento de Husserl, aquilo que funciona como mola propulsora de todo o seu caminho de pensamento e em que se podem subsumir todas as temáticas particulares com que a fenomenologia, desde as *Investigações Lógicas* até *Experiência e Juízo*, se foi sucessivamente confrontando é o tema da *intencionalidade da consciência* e o projecto de uma exploração sistemática da intencionalidade sob todas as suas formas.

Contudo, perante esta resposta, há que reflectir. O que assim se põe em destaque não é a questão fundamental da fenomenologia, mas unicamente

o seu *tema reitor*. Há na fenomenologia um interesse pela consciência, enquanto ela se define pela intencionalidade da vivência. Esse é, manifestamente, o seu *tema*, quer dizer, aquilo que ela elege como seu campo e horizonte último, englobando todas as suas investigações particulares. O tema director de uma filosofia não coincide, porém, com o que é a sua questão fundamental. E isso torna-se manifesto tão-só perguntemos: em virtude de quê elege a fenomenologia precisamente a intencionalidade como seu tema, que razões, que motivos determinam essa sua decisão e uma tal circunscrição do seu domínio específico de investigação?

Quando assim perguntamos, há talvez a tendência para uma resposta que cortaria cerce a própria possibilidade da pergunta. Pois do mesmo modo que, digamos, a biologia não tem de justificar o seu interesse pelos fenómenos da vida, porque é ao pô-los como seu único tema que ela própria se define enquanto tal, dir-se-ia que também a fenomenologia não teria de justificar a sua decisão de eleger a intencionalidade da consciência como seu tema reitor. A fenomenologia seria, por definição, a ciência da intencionalidade da consciência, e perguntar pela razão de tal facto seria o mesmo que perguntar por que razão a biologia seria ciência da vida e não, por exemplo, dos fenómenos sociais. Mas a plausibilidade desta resposta, e a naturalidade com que ela apresenta a circunscrição do campo temático da fenomenologia, é uma aparência que não resiste a um segundo exame. É que a fenomenologia não se define pelo seu interesse temático por um qualquer domínio de empiricidades pré-estabelecidas – a questão da consciência, enquanto ela é uma questão sobre um dos componentes da psique humana, cai inteiramente no domínio da psicologia, enquanto ciência natural e empírica, e nada tem que ver com a fenomenologia. A fenomenologia define-se antes como a *realização consequente e plena das exigências do pensar filosófico*. Ao eleger o tema da intencionalidade do vivido, ela não pretende ser uma simples psicologia, mesmo que modificada, mas sim uma *ciência filosófica*, melhor, a ciência filosófica, na plena assunção do seu significado e no cabal cumprimento das tarefas que são suas. É apenas enquanto a si mesma se compreende como consumação do *philosophisches Denken* que a fenomenologia elege justamente como seu tema director a consciência na sua intencionalidade.

Porquê? É esse o problema. Por que razão o ideal de uma ciência filosófica se deveria consumir precisamente sob a forma de uma ciência da consciência na sua intencionalidade? Ora é isso que se poderá tornar compreensível não só distinguindo o *tema* da fenomenologia da sua *questão fundamental*, como também recapitulando o movimento pelo qual esta adquire naquele a sua forma adequada.

Na verdade, o que choca a um olhar ainda incipiente lançado sobre a fenomenologia de Edmund Husserl é a suspeita de uma *contradição* entre a limitação temática da fenomenologia e a sua ambição de se apresentar como a ciência filosófica por excelência. Pois, dir-se-á com toda a aparência de razão, não está a ideia de uma ciência *filosófica*, por contraste com as ciências positivas, estreitamente ligada ao projecto de edificação de uma ciência *primeira* e *universal*, de uma ciência que verse sobre a totalidade daquilo que é? Como pode Husserl reclamar expressamente para a fenomenologia o título antigo e venerável de *Filosofia Primeira* se, à partida, a limitação do seu horizonte temático condena a fenomenologia a desenvolver-se sob a forma de uma simples investigação sobre a essência da consciência? Não é a consciência um domínio restrito? Não é ela algo que se determina por oposição à *res extensa* e se dá desde logo como um campo parcelar e limitado? Se a fenomenologia deve encontrar aí o seu único tema, como pode ela então pretender elevar-se à dignidade de uma ciência primeira e universal? Não entrará esta sua limitação temática inicial em flagrante contradição com as suas intenções derradeiras?

Todas estas objecções nascem, porém, de uma mesma incompreensão basilar. É que a fenomenologia não deve ser apreciada exclusivamente em função do seu tema director. Acontece antes que a boa compreensão do significado teórico de uma analítica da consciência intencional, bem como a avaliação do modo como esta vem satisfazer os desígnios de uma Filosofia Primeira, exigem que o tema da fenomenologia *seja interpretado já como resposta a uma questão de fundo que o subtemde*. O tema da fenomenologia não poderá ser nem bem compreendido nem apreciado em toda a amplitude do seu significado teórico tanto quanto o consideremos apenas na sua positividade e o amputemos do movimento que o constitui a partir da posição da questão fundamental.

Uma ciência, uma ciência positiva, define-se basicamente pelo seu autoconfinamento a um domínio de empiricidades *já dado e conhecido de antemão*. A biologia, enquanto ela é a exploração metodicamente organizada dos fenómenos da vida, não constitui *a partir de si própria* o seu campo temático, mas encontra-o já presente e disponível segundo o seu teor de sentido. Pode decerto acontecer que a exploração metódica de um domínio de realidades introduza rupturas significativas relativamente aos esquemas de compreensão prevaletentes no conhecimento habitual e pré-científico; pode ainda acontecer, e isso acontece efectivamente em toda ciência autêntica, que essa exploração se organize a partir de uma livre criação teórica de conceitos, conceitos que já nada têm que ver com as formas do conhecimento comum; pode mesmo acontecer que essa exploração culmine numa redefinição do objecto temático que venha contrastar com

aquele que foi originalmente dado na experiência habitual de onde o pensar científico arrancou – tal é manifestamente o caso da física, na sua deriva secular da natureza sensível da experiência imediata até o reino das partículas subatômicas. Em todo caso, uma coisa permanece válida: o *domínio* em que uma ciência positiva se instala não é nunca originariamente produzido pelo próprio pensar científico correspondente, mas deve estar já presente e ser conhecido no seu teor específico e na teia de relações que o articulam com todos os outros domínios de realidades. A aritmética, como ciência, não é originariamente constitutiva da intuição do *número*; tão-pouco o são a biologia para a vida e a física para o todo da natureza sensível – números, figuras, mas também a natureza na sua globalidade e, dentro dela, as múltiplas regiões do ente natural, devem ser já dados numa experiência que os constitua originariamente segundo o seu teor de sentido antes de que qualquer ciência possa surgir e apresentar-se como o lugar da sua exploração sistemática.

Mas se o tema de qualquer ciência está já prefigurado no horizonte da experiência comum e se constitui em continuidade com ela, o tema da fenomenologia, pelo contrário, se aí está presente, só o poderá porém estar sob o modo da *desfiguração*.

Que é, de facto, a «consciência», do ponto de vista do pensamento «natural»? «Consciência» é a função pela qual nos advertimos imediatamente de «nós próprios» e do «mundo» em que nos inserimos. «Nós próprios» significa: a nossa realidade «psíquica», na sua conexão imediata com um *corpo*, corpo que aparece como uma coisa existindo aqui e agora no mundo objectivo da realidade espaço-temporal. Pela própria estrutura dessa autocompreensão natural, os assim chamados «estados de consciência», as vivências «psíquicas», são postas numa conexão causal com os eventos do mundo «objectivo» e encontram precisamente nessa conexão o princípio da sua «explicação». Ora a fenomenologia, ao entrar em cena, deve *quebrar* esta autocompreensão e não desenvolver-se em continuidade com ela, deve denunciá-la como uma ilusão da consciência sobre si mesma, porque a consciência não é para a fenomenologia uma simples função da estrutura psíquica de indivíduos empiricamente determinados, mas antes o único terreno onde uma ciência primeira e universal se deve edificar. Entre apercepção psicológico-natural e apercepção fenomenológica há, por conseguinte, uma total oposição. Ora isto significa que, como havíamos dito, o objecto temático da fenomenologia não deve ser compreendido na sua simples positividade, a partir do modo como ele está já presente e disponível na apercepção «natural», mas deve ser antes compreendido em função do movimento que originariamente o constitui a partir da questão fenomenológica fundamental. A *explicitação* dessa questão e a

exposição desse movimento são pois a primeira e incontornável tarefa a que a fenomenologia se deve entregar. Enquanto isso não for realizado, a fenomenologia jamais se poderá libertar da sua proximidade funesta com a psicologia, enquanto ciência empírica da psique humana; enquanto isso não for realizado, a fenomenologia pode bem continuar a reivindicar para si o estatuto de Filosofia Primeira, sem que jamais possa mostrar como a sua opção temática pela consciência intencional deve ter um significado diferente do de um simples confinamento a uma região empírica entre outras.

I – A questão fenomenológica fundamental e o suposto não esclarecido das ciências positivas

Seja dito desde logo: aquilo que a fenomenologia põe como sua questão fundamental não é outra coisa senão o que constitui a *exigência* mais basilar de todo o pensamento filosófico e científico, sejam quais forem, aliás, as formas históricas da sua consumação – *a exigência de um conhecimento absolutamente válido e definitivo daquilo que é objectivamente*. Ao entrar em cena, a fenomenologia não se apresenta como um novo regime da cientificidade, que deveria tornar caducas e condenar ao descrédito todas as formas anteriores. Pelo contrário, aquilo que a motiva, aquilo que nela é elevado à dignidade de uma questão primeira e decisiva, é justamente essa exigência mesma que o pensar filosófico, na pluralidade das suas formas históricas de concretização, pretendeu já desde sempre consumir. Contudo (e é nisso que a fenomenologia justifica a sua pretensão de ser a ciência por excelência), enquanto que o pensar filosófico e científico experimenta ingenuamente tal exigência sob a forma de uma *tarefa*, a realizar numa progressão sempre continuada no interior de cada disciplina particular, a fenomenologia, pelo seu lado, pretende convertê-la expressamente numa questão prévia e analisá-la nos fundamentos da sua própria possibilidade.

Pode parecer à partida paradoxal querer colher na génese e no desenvolvimento do pensar filosófico e científico aquilo que, para a fenomenologia, deverá funcionar como a sua questão fundamental. Pois não será isso confessar que a fenomenologia é um empreendimento *segundo*? Não será isso reconhecer que a fenomenologia é um empreendimento que se vem simplesmente *juntar* à obra autónoma do pensar filosófico e científico, apropriar-se da sua ideia directora e, por via dessa apropriação, dar-lhe um pretenso último acabamento de que ele nunca sentirá, talvez, nem a necessidade nem a pertinência? Ora esta situação começa desde logo por se chocar com o facto de, na sua autocompreensão como uma Filosofia

Primeira, a fenomenologia não se pretender inscrever, como parte, numa qualquer sistemática dos saberes, mas intentar antes produzir a partir de si mesma uma tal ideia arquitectónica. E choca-se sobretudo com a circunstância de a fenomenologia entrar em cena instaurando um *corte* relativamente à pretensa validade de todo o saber já constituído, inaugurando assim um tipo de experiência e de conhecimento que, segundo as palavras do próprio Husserl, «deveria ser *desconhecido* da humanidade na sua vida humana natural».¹

No entanto, se é certo que a problemática especificamente fenomenológica não se pode apresentar em continuidade relativamente à situação histórica do pensar filosófico e científico; se é certo que a fenomenologia não pode, na sua autocompreensão, mobilizar os conceitos que a tradição filosófica lhe transmite e pensar-se a partir deles, como se a história fosse para ela uma condição absoluta de possibilidade da sua emergência como uma simples disciplina particular; se tudo isto é certo, não é porém menos verdade que o corte que a fenomenologia instaura pretende ser ao mesmo tempo uma *reabertura* e um *retorno* às fontes primordiais de todo o pensar filosófico e científico, pretende ser, por conseguinte, uma assunção de toda a história do pensar como *sua própria história*. É justamente por via desse corte que a fenomenologia se pode rever em toda a tradição e repeti-la no seu interior. Não porque esta seja sua condição, mas porque a fenomenologia, ao emergir, a repensa a partir daquilo mesmo que a motiva enquanto tradição de pensamento.

Colher na situação histórica do pensar a ideia básica que o rege e fazer dela a sua questão fundamental significa, então, o seguinte: a fenomenologia, enquanto ciência primeira, deve dar-se como seu conteúdo *a própria ideia de ciência* e reconhecer nas formações do pensar filosófico e científico outras tantas tentativas para a sua efectiva realização. Ela deve reproduzir originariamente uma tal ideia, interrogar-se sobre a possibilidade da exigência basilar que ela traz consigo e, ao mesmo tempo, interrogar o pensar filosófico e científico a respeito do modo como essa exigência que lhe é constitutiva é ou não por ele cumprida e integralmente satisfeita. Na exacta medida em que a fenomenologia se apresenta como o lugar da renovada génese e desenvolvimento da ideia de cientificidade, ela não é uma simples forma do pensar filosófico entre outras, mas antes a tentativa consequente de perscrutar o solo a partir do qual o pensar filosófico e científico se pode ele mesmo constituir. É justamente enquanto a fenomenologia se apresenta como um saber das fontes primordiais de onde a ideia de ciência brota, é enquanto a fenomenologia pretende reproduzir essa

¹ Edmund Husserl, *Erste Philosophie* II, *Husserliana* VIII, p. 163 (subl. nossos).

ideia na sua pureza e assistir à sua génese sob a forma de um *começo radical isento de quaisquer pressupostos*, é justamente enquanto isto se verifica que ela pode dispor de toda a história do pensar como sua própria história, que ela pode, numa palavra, rever-se em toda essa história e como que colher nela a sua ideia reitora.

Mas se a fenomenologia encontra já na história do pensar filosófico e científico a concretização da ideia que a rege, ela não encontra porém nessa história a realização da obra que especificamente lhe incumbe como Filosofia Primeira. O pensar filosófico e científico vive *imerso no esforço* para a realização do ideal de um conhecimento absolutamente válido e aceita esse ideal na plena ingenuidade. A seu respeito, poder-se-ia dizer que a tentativa de dar razão de tudo o que é permanece nele ainda inconsequente, e inconsequente por falta de radicalidade. Pois o que aí fica na sombra é justamente a *crença* num tal ideal e a convicção de que ele representa uma tarefa em si mesma possível. À fenomenologia, pelo seu lado, enquanto ela é essa ciência da justificação radical onde a exigência de cientificidade é levada às suas últimas consequências, incumbe surpreender a génese desse ideal, justificá-lo na sua possibilidade e avaliá-lo em toda a amplitude das suas implicações. Ao fazê-lo, a fenomenologia não dá, por assim dizer, um «passo» atrás relativamente à ideia de cientificidade, para se instalar num qualquer ponto de vista pretensamente mais «originário». É certo que surpreender a génese da ideia de cientificidade conduz inevitavelmente a fenomenologia a colocar-se no ponto de vista da *vida subjectiva* em que tal ideia toma primitivamente forma. Mas isso não significa que o impulso que leva a fenomenologia a descer assim da ideia de ciência até às suas condições na vida subjectiva não seja ainda um impulso totalmente determinado pela exigência de realização de um *saber* absolutamente autofundamentado. Ir da ideia de ciência até à explicitação da *situação vital* de onde ela brota não pode implicar que a fenomenologia, nesse movimento, abandone também a sua *forma científica*. E não o pode significar porque o impulso que a leva a recuar até ao mundo da vida subjectiva e a procurar nele a génese da ideia de ciência é ainda um impulso totalmente determinado pela exigência de uma *realização radical* da própria ideia de cientificidade.

O que é específico da fenomenologia é justamente este movimento: ela vai da ideia de ciência como um *facto* até à sua *justificação* radical, e entende de seguida esse movimento como a *realização plena* das exigências contidas na própria ideia de ciência que fora antes colhida na sua factualidade. É precisamente enquanto a fenomenologia cumpre este movimento que ela pode pôr-se indistintamente como *origem* e como *escopo* de todo o pensar filosófico e científico, ao mesmo tempo que pode

denunciar nele uma incapacidade congénita para realizar plenamente essa exigência de fundamentação última que só nela e por ela pode tomar voz.

Na verdade, quando considerada do ponto de vista que ora acabámos de explicitar, é lícito dizer que toda e qualquer obra de conhecimento se desenvolve inevitavelmente a partir de uma ingenuidade primeira. Caracterizada o mais genericamente possível, essa ingenuidade consiste justamente no facto de a exigência de um conhecimento absolutamente válido daquilo que é ser entendida pelo pensar científico como uma tarefa *a ir realizando* na progressão ordenada da investigação, quando ela é antes uma pretensão que haveria que começar desde logo por tematizar e justificar. Mesmo quando o pensar científico-natural, por força da reflexão epistemológica que opera sobre si próprio, deve abandonar o dogmatismo da crença num conhecimento definitivo do seu objecto e a substitui pela ideia de uma «aproximação» infinita e sempre perfectível, mesmo aí, essa ingenuidade inicial continua a verificar-se e permanece intocada. Pois o que é decisivo para lançar luz sobre essa zona de sombra não é esclarecer se o saber progride cumulativamente em direcção a uma tal verdade definitiva ou se essa progressão se faz segundo o modelo da ruptura e da descontinuidade, em que paradigmas explicativos se sucedem a paradigmas explicativos, sem que uma coincidência final entre o real e a sua explicação teórica seja sequer em si mesma pensável. Decisivo para dissipar uma tal zona de sombra, decisivo para levar a uma consumação plena e radical a ideia de cientificidade é atentar nisto: antes de qualquer exploração de um domínio de realidades, o *mundo* tem de estar já *previamente dado* como horizonte de conjunto para toda a investigação actual e possível; antes de qualquer apropriação teórica de um qualquer domínio da realidade, esta tem de ser já *conhecida* segundo o modo da *familiaridade* quotidiana com as coisas – ora que sabe o pensar científico desta *doação prévia do mundo* como terreno e horizonte de toda a investigação possível; que sabe ele acerca da sua própria *génese*, e da ideia que o rege, a partir desse fundo do conhecimento habitual da vida quotidiana; que sabe ele acerca do modo como, a partir do mundo subjectivo-relativo da vida, brota e toma forma a ideia de um ser em si e de uma verdade em si como correlato do conhecimento válido? Que sabe, portanto, o pensar científico a respeito das condições absolutamente primeiras a partir das quais a exigência que lhe é própria se torna ela mesma compreensível?

Estas são, de facto, as questões decisivas. E é precisamente ao tomá-las como problemas seus que a fenomenologia pode justificar a sua pretensão de ser aquela ciência primeira que vem desfazer a ingenuidade inicial em que todo o pensar científico-natural está condenado a laborar.

Poder-se-ia certamente objectar: não é a questão da origem e do ser do mundo na sua materialidade e objectividade ela mesma uma questão *científica*, uma questão a explorar por uma ciência ou por um grupo de ciências positivas? Não é também o processo de génese da vida consciente no interior da totalidade mundana uma outra questão científico-natural? E a formação, historicamente determinada, de um saber «científico» não é, ela também, um facto cultural a esclarecer pelas ciências positivas correspondentes? Não são, de facto, todos os problemas que a fenomenologia pretende chamar a si, e elevar à posição de questões absolutamente primeiras, problemas que devem encontrar no desenvolvimento interno do pensar científico-natural a sua formulação e a sua resposta?

Mas este jeito de argumentar mostra apenas o abismo que separa a obra das ciências positivas do espaço problemático da fenomenologia. Exibir a *patência* do mundo como suposto inarticulado das ciências positivas não é simplesmente dizer que os resultados destas são, por natureza, *parcelares*, e que só podem alcançar validade definitiva quando integrados num conhecimento global da totalidade mundana. Tão-pouco exibir o sistema já complexo do conhecimento *subjectivo-relativo* da vida quotidiana significa simplesmente dizer que o pensar científico é uma formação cultural que deve ser explicada na sua génese a partir de uma outra que seria mais primitiva. Exibir a doação prévia do mundo e a familiaridade imediata com as coisas como supostos nunca explicitados do pensar científico-natural significa antes mostrar que a exigência básica que o motiva não é nunca por ele próprio cabalmente cumprida. Pois se a ideia reitora do pensar científico é a de um conhecimento absolutamente justificado de tudo aquilo que *é*, a questão de saber *como e sob que formas* algo pode ser justamente *dado* e posto como *realidade existente*, como um *ser mundano* presente e disponível para o conhecimento, deverá representar para ele ao mesmo tempo a sua questão mais radical e o ponto-limite que ele já não poderá ultrapassar.

É justamente interrogando essa crença universal no ser, essa *Seinsglauben*, como lhe chamou Husserl, é questionando o modo como um mundo se pode configurar e em que sistemas aperceptivos ele se configura efectivamente como horizonte de conjunto de toda a experiência possível, é pondo-se no seio dessa *abertura originária de uma dimensão de encontro* e explorando-a em todas as suas dimensões que a fenomenologia encontra a sua questão fundamental. A questão fenomenológica fundamental é, pois, uma questão que está *aquém* de toda a positividade. Nela não se questiona um domínio particular de realidades, tão-pouco se questiona nela a totalidade universal do existente na sua estrutura de conjunto. O que nela está outrossim em questão é precisamente determinar o processo

constitutivo de toda e qualquer positividade, saber como é que algo como uma realidade se pode configurar para nós e volver-se de seguida no solo positivo de actividades específicas de conhecimento. O mundo na sua familiaridade é-me primitivamente dado numa certeza de ser que pervade toda a experiência das coisas singulares. Eu próprio apareço a mim mesmo como um ser mundano, como um ser que forma parte de uma realidade que o envolve, o ultrapassa e se estende pelos horizontes do desconhecido e do indeterminado. A situação original, a situação primitiva de onde pode arrancar qualquer projecto de uma exploração «científica» da realidade é justamente essa: *o encontrar-me a mim mesmo no mundo* – «*eu sou*», «*o mundo é*». Mas que sabe o pensar científico-natural a respeito deste facto absolutamente primeiro? Pode ele determinar o exacto teor desta certeza original? Pode ele questionar o modo como se constitui para mim um mundo e como me constituo eu próprio como um ser no mundo? Pode ele alguma vez esclarecer sob que formas se processa essa certeza ininterrupta acerca do ser do mundo, acerca da sua validade?

O mundo apenas devém objecto das ciências positivas tanto quanto surja como uma totalidade de *coisas*, que são *em si* o que são, independentemente da sua relação com a «minha» experiência subjectiva actual. A actividade infinita da investigação científico-natural é suportada pela ideia reguladora de uma «verdade» que consistiria num trazer à expressão conceptual aquilo que as coisas em si e por si mesmas são. A fenomenologia, pelo seu lado, enquanto ela é governada pelo intento de levar a exigência de cientificidade até ao problema último da constituição de um mundo como horizonte da vida subjectiva, a fenomenologia, dizemos, não rejeita esta compreensão do ser e da verdade. Não a põe soberbamente de parte. Não visa substituí-la por uma outra. Ela pretende apenas dar conta e justificar plenamente isso mesmo que, para o pensar científico-natural, é uma evidência primeira e um seguro ponto de partida. Ao fazê-lo, ela não visa também desvalorizar a obra milenar das ciências positivas e encetar um qualquer novo começo. O que ela pretende antes é *cumprir cabalmente* a ideia de cientificidade de que as ciências positivas são a realização parcial, e cumpri-la investigando sistematicamente o que, para elas, permanece um suposto não esclarecido e um simples dado de base. A questão fenomenológica fundamental, a interrogação que alimenta a fenomenologia e que, nela, se resolve num programa de infinitas investigações de detalhe é, assim, apenas e somente esta: como e por que via algo como um mundo é? Como dar conta desse facto, primitivo e enigmático, de *haver algo*, e de, nesse «haver», eu mesmo e um mundo se constituírem um para o outro numa competência originária?

II – A questão fenomenológica fundamental como uma interrogação sobre a essência da experiência

Ponderemos com mais detenimento o exacto teor da questão fenomenológica e empreendamos as clarificações que se impõem.

Situar a questão fundamental da fenomenologia na interrogação sobre o facto primitivo de *haver algo* não significa, primeiro que tudo, que a fenomenologia recupere e faça sua a tentativa de ultrapassar a totalidade do existente em direcção a uma sua putativa «causa primeira» extramundana. Esse caminho é antes o dédalo secular em que se enredaram tanto a Metafísica como a Teologia Natural nos seus esforços vãos para revesti-rem a forma de uma *ciência*; e se a fenomenologia quer, pelo seu lado, constituir-se como uma renovada Filosofia Primeira, certamente que não o poderá fazer recuperando os termos mesmos da velha questão acerca do *ens in quantum ens* na sua conexão com o *ens eminentissimus*. A fenomenologia não intenta determinar uma «causa» do ser do mundo, entendendo-o como a totalidade das *coisas* que são. O que lhe é próprio, o que define o seu modo inteiramente novo de entender a demanda do fundamento e que, ao mesmo tempo e por via disso mesmo, a diferencia radicalmente de todas as formas históricas do pensar filosófico, o que lhe é próprio – dizemos – é a circunstância de, nela, a questão do ser do mundo surgir pensada e expressamente desenvolvida na sua *conexão* com a «instância» que torna possível essa mesma interrogação. Tudo se passa como se a fenomenologia desse um passo atrás relativamente à atitude natural do pensar e, com isso, vencesse definitivamente a ingenuidade em que ele está condenado a laborar. Pois, para recuperar aqui os termos de uma antiga caracterização, poder-se-ia dizer que se, na forma *natural* de pensar, o *thaumazein* diante daquilo que é constitui a *arche philosophias*, a fenomenologia, pelo seu lado, pretende introduzir um espanto diante deste espanto inicial e desenvolver a questão do ser do mundo a partir de um *esclarecimento prévio da instância para a qual o mundo é mundo*, quer dizer, da instância a partir da qual o ser do mundo pode ser *reconhecido* e expressamente *entendido* enquanto tal. O *thaumazein* da fenomenologia é, assim, não o simples facto de as coisas serem, e serem o que são, mas antes o facto absolutamente primeiro de esse «haver-algo» remeter a partir de si mesmo para *alguém* que expressamente o reconheça como tal e o possa elevar a uma questão. O que interessa a fenomenologia como via de acesso à questão do ser do mundo é, por consequência, o esclarecimento das condições da *doação* do mundo e a exploração sistemática das várias modalidades da sua concretização. Com isto, a compreensão habitual do mundo como um conjunto de existências *em si*, que são o que são independentemente da sua remissão para uma qualquer experiência «subjectiva», é

substituída pela questão do mundo como prévio *horizonte de sentido* para toda a experiência particular. Não que a fenomenologia pretenda dissolver o mundo na sua materialidade numa pura «representação subjectiva», como certas críticas míopes se apressam a declarar, mas antes porque o *sentido* de ser das coisas mundanas como existências independentes e em si deve começar por ser ele mesmo esclarecido quanto ao modo específico da sua constituição.

Reduzamos o problema à sua expressão mais simples: o mundo está aí para mim como um vasto conjunto de existências, governado por leis autárquicas, e eu encontro-o simplesmente como algo que precede e ultrapassa a minha existência singular, como algo que *não encontra na minha experiência um momento essencial para a sua própria constituição*. Efectivamente, eu ponho-me, a mim e à minha experiência, como factos completamente contingentes, como factos que poderiam também não ser, «tudo o resto permanecendo igual» – as coisas mundanas e o mundo em totalidade são o que são e continuarão a sê-lo, apreenda-os eu ou não, tenha eu deles uma *aparição perceptiva* ou não. É certo que a minha existência forma, por assim dizer, o *ponto-zero* de orientação para a experiência do mundo. Este organiza-se a partir do «aqui» e «agora» da minha experiência singular e esses pontos são o sistema absoluto de referência para a determinação de um «antes» e de um «depois», de um «ali» e de um «acolá». Mas o que é significativo é a circunstância de esse ponto-zero de orientação ser ele mesmo *relativizado*: ele poderia ser um outro qualquer, e essa possibilidade advém do facto de o mundo ser posto como sendo em si um sistema espaço-temporal *objectivo*, no interior do qual um qualquer ponto de referência pode ser arbitrariamente destacado. O «aqui» e o «agora» da minha experiência não são, por consequência, algo que apareça como uma estrutura essencial do ser em si do mundo: eles remetem apenas e tão-só para o facto de a estrutura espaço-temporal da realidade mundana ser, num seu ponto particular, o lugar de desenvolvimento de uma experiência humana «subjectiva» que, na sua factualidade, aparece sempre como um acontecimento inessencial.

Posso partir desta posição prévia do mundo como a *omnitudo realitatis*. Posso inserir no mundo a minha própria experiência e considerá-la como um facto mundano, como um facto totalmente determinado por um feixe de leis naturais e culturais. Mas, se o faço, se apenas me movo no seio disso que Husserl designa como a *atitude natural*, uma coisa me escapa então completamente e permanece o fundo inquestionado de todo o meu saber: a circunstância de o mundo não *ser* apenas aquilo que é, mas haver também um *entendimento* do facto de que o mundo é. A circunstância, portanto, de o «haver algo como um mundo» constituir um fenó-

meno que antecede e condiciona a possibilidade de eu a mim próprio me encontrar num mundo de existências independentes e em si, no qual «eu mesmo» me devo inserir e a partir do qual me devo compreender. Numa palavra, o que permanece na sombra é o facto de o mundo não apenas *ser*, mas também *aparecer* e, por via dessa aparição, estar originariamente *referido a alguém* que o possa advertir expressamente enquanto tal. O nome desta estrutura de referimento é precisamente «experiência» e, na medida em que a questão fenomenológica intenta explorar o fundamento de possibilidade de uma *doação* do mundo, o modo como o mundo, para lá de ser, pode também *aparecer* a uma «consciência» e, por aí, constituir-se para ela como um mundo de existências independentes e em si, na medida em que a fenomenologia intenta isto, a *experiência* e a estrutura já complexa que a suporta são por ela elevadas à posição de condições absolutamente primeiras e essenciais. Rigorosamente definida, a questão fenomenológica é, assim, a questão que indaga sobre a *essência da experiência* e que, regredindo do facto da experiência mundana até à estrutura legal que a suporta, pretende por aí dilucidar aquilo que Husserl justamente designa como o «*a priori* do mundo». Mas devolvamos a palavra ao próprio Husserl neste ponto crucial: «Assim, é claro que, da tarefa de fundamentar radicalmente a ciência positiva [...], é-se conduzido à tarefa de uma *crítica radical da experiência*, uma tarefa a cujo sentido pertence manter em questão o mundo que é, em vez de o pressupor, e, deste ser presuntivo, fazer um tema da experiência constituinte universal que jaz no fundo».²

Esta é a questão fenomenológica. Este é o enigma que a fenomenologia pretende sondar. E vê-se agora claramente quanto o conceito científico-natural de «mundo» é impotente para abrir sequer o espaço em que a questão fenomenológica se deve instalar. Do ponto de vista da «atitude natural», o facto de haver uma experiência do mundo é – dissemo-lo – um acontecimento a explicar segundo a leis objectivas da causalidade mundana, mais propriamente, segundo leis que dão conta do aparecimento e da organização peculiar de indivíduos dotados de uma certa estrutura psicofísica. Que haja aqui um círculo, isso não é sequer entrevisto pela atitude natural, pois a compreensão de que as condições que determinam a experiência de um mundo não podem ser, por sua vez, «explicadas» a

² «Demnach ist es klar, dass man von der Aufgabe, positive Wissenschaft [...] radikal zu begründen, zu der Aufgabe einer *radikalen Errfahrungskritik* geführt wird, einer Aufgabe zu deren Sinn es gehört, die seiende Welt in Frage zu halten, satt sie vorauszusetzen, und die dieses prätendierte Sein zuunterst konstituierende universale Erfahrung zum Thema zu machen». *Erste Philosophie* II, *Hua* VIII, pp. 262-263 (sublinhados nossos).

partir do mundo que por elas se torna objectivamente experienciável levaria já a atitude natural do pensar a ultrapassar-se e a dissolver-se enquanto tal. Fenomenologicamente, porém, essa experiência do mundo é posta como constituindo o facto primeiro e capital. E o ponto litigioso entre estas duas apreciações resolve-se por si mesmo tão só atentemos nisto: que poderíamos nós, com efeito, saber de uma causalidade objectiva e de um ser em si do mundo, se o facto de que o mundo *é* permanecesse fechado e na sombra, se não fosse expressamente advertido, se não fosse dado a alguém poder fazer experiência disso mesmo? Como poderíamos nós saber algo a respeito de um mundo «objectivo e em si», como poderíamos abrir sequer o campo onde as ciências positivas encontram o seu tema, se o mundo na multiplicidade das suas regiões ônticas não tivesse sido à partida constituído segundo o seu *sentido*, isto é, não se tivesse originariamente assim configurado por referência a alguém capaz de dar conta do seu ser e do seu modo de ser?

Digamo-lo de um modo terminante: à fenomenologia não interessa a pergunta ainda ingénua sobre o que as coisas em si mesmas e por si mesmas são – esse é e permanecerá o campo indisputado das ciências positivas; o que interessa à fenomenologia é antes a pergunta sobre a *própria possibilidade* desse perguntar e, com ela, o desenvolvimento de uma ciência primeira que contenha em si o fundamento da forma natural de pensar e das ciências positivas que sobre ela se erguem. Para o fazer, ela deve recuar até uma dimensão onde «ser» signifique originariamente «*ser-para*», não o puro subsistir em si mesmo ao modo de uma coisa, mas essa *abertura originária de uma dimensão de encontro* a partir da qual o «ser coisa» dos entes mundanos pode ser ele mesmo constituído e expressamente experienciado como tal.

Sem dúvida, é um exercício repleto de dificuldades entrar nesta dimensão e explorá-la em todas as suas direcções. Mas é apenas mantendo-a bem diante dos olhos que poderemos interpretar correctamente os conceitos nucleares da fenomenologia de Edmund Husserl, pois todos eles foram forjados numa luta obstinada para fazer luz sobre ela e não intentam outra coisa senão explorá-la consequentemente.

Vejamo-los, então.

III – A intencionalidade da consciência como tema reitor da fenomenologia

Se as considerações anteriores lograram clarificar os pontos em discussão, duas coisas são então agora bem visíveis: na sua justificação da obra das ciências positivas, a fenomenologia deve *recuar* do mundo dado de

antemão até aquela instância que torna possível essa doação, e essa instância, assim obtida nesse movimento regressivo, não se pode ela mesma, por sua vez, nem compreender nem determinar *a partir do mundo* de que ela é condição.

Ora como se regride da patência do mundo até essa instância que deve funcionar como condição primeira da sua doação? Resposta: esse processo regressivo é aquilo que Husserl designa como o exercício da *redução fenomenológica*.

Para que instância nos reconduz, agora, esse exercício metódico da redução? Resposta: para a *consciência intencional*, enquanto consciência originariamente *constituente* de todo «ser» e sentido objectivos.

E como se determina, por sua vez, essa consciência, se ela não pode ser caracterizada por meio do regresso temático a um qualquer ente mundano? Resposta: na sua anterioridade relativamente ao mundo – uma «anterioridade» que só pode ela mesma aparecer enquanto tal e ser adequadamente caracterizada no interior do próprio movimento da redução –, na sua anterioridade relativamente ao mundo, essa consciência determina-se como uma *subjectividade transcendental constituinte pré-mundana*.

Não pode ser objectivo desta interpretação das decisões teóricas de base que configuram a fenomenologia e delimitam o seu campo temático fornecer uma apresentação detalhada do *programa* de pesquisas infinitas que está contido nos temas da redução, da intencionalidade da consciência e da subjectividade transcendental. Mas impõe-se, por outro lado, que o *sentido* liminar de cada um destes temas seja exibido na sua íntima conexão com a questão fenomenológica fundamental. Pois, na sucessão destas três respostas, está já prefigurado o movimento que, no interior da fenomenologia, articula tema director e questão fundamental. E prefigurada está também, com isso, a razão por que uma ciência primeira e universal se deve desenvolver precisamente sob a forma de uma analítica da consciência intencional.

Seja a «redução», mais precisamente, a redução *fenomenológica* à subjectividade transcendental. Um entendimento muito comum do que neste conceito está em jogo aproxima-o dos temas da *exclusão* e da *eliminação* da «crença» no ser em si do mundo. Husserl, ele próprio, falou de uma «exclusão da *tese* do mundo». E sempre que, na ausência de uma compreensão da tendência interna da reflexão fenomenológica tal como ela é pré-determinada pela questão de fundo que a anima, se apela a uma erudição histórica sempre disponível para fornecer uma miríade de «parentescos», «influências» e «filiações», é do exercício cartesiano da *dúvida* ou do movimento do *cepticismo* que a redução fenomenológica, como exclusão e eliminação, se vê aproximada. Seja dito desde já: nenhu-

ma destas aproximações é fundamentalmente falsa ou inapropriada, e o próprio Husserl, que sempre pôs em destaque o «motivo cartesiano» do seu pensamento, pôde também apresentar a fenomenologia transcendental como constituindo, na sua orientação de conjunto, o intento mais consequente de «realização do cepticismo».³

Todavia, se todas estas aproximações são em si mesmas justas e verdadeiras, elas são-no, porém, apenas no plano historiográfico e doxográfico, quer dizer, num plano ainda *exterior*. A redução fenomenológica é bem uma exclusão da tese do mundo e, nesse pô-la em suspenso ou entre parênteses, ela como que repete e revivifica os motivos impulsionadores que outrora estiveram actuates na *skepsis* antiga e na *dúvida* de Descartes. Mas a detecção desta proximidade doutrinal só poderá tornar-se ela mesma frutífera e esclarecedora tanto quanto a «exclusão» ou «eliminação» da tese do mundo na redução comece por ser compreendida como processo autónomo de *elaboração* da questão fenomenológica de fundo e não a partir da sua simples comparação com o conteúdo positivo de doutrinas pretensamente «aparentadas».

Decisivo para medir o exacto alcance da «exclusão da tese da atitude natural» e, com ela, de todos os outros conceitos nucleares da fenomenologia é antes atentar nesta situação complexa:

1. Na fenomenologia – cuja orientação peculiar é conduzir a questão do ser do mundo a partir de um esclarecimento prévio da *instância* para a qual o mundo é mundo –, consuma-se a descoberta da *dimensão originária de abertura* que articula em unidade o que, na atitude natural e em todo o questionar ingenuamente orientado, é percebido sob a forma de uma oposição irreductível: de um lado, o mundo como totalidade omni-englobante de existências «independentes» e «em si», do outro, a «minha» experiência meramente «subjectiva», que simplesmente «encontra» o mundo como algo que está «dado de antemão» e que não tem nessa minha experiência singular a condição mesma para a sua constituição. Ao sujeito insular, fechado sobre a sua experiência, e ao mundo absolutizado, a fenomenologia antepõe um terceiro elemento, que é na verdade não simplesmente mais um outro, mas a verdadeira origem dos outros dois: justamente essa dimensão de *abertura* que torna possível o encontrar o mundo *como* mundo e o simultâneo encontrar-me a *mim mesmo* como esse sujeito que, fazendo a experiência do mundo, do mesmo lance se põe a si próprio «no» mundo como um mero «facto» relativo e contingente.

³ *Erste Philosophie I*, Hua VII, p. 143.

2. A par desta descoberta da dimensão de abertura, a fenomenologia produz também sobre ela uma interpretação: essa dimensão que torna possível o «advertir» de um mundo ou a sua doação não é um ambíguo «entre», nem subjectivo nem objectivo, mas esse «para mim» que está já presente em todo o desenvolvimento da experiência mundana e que vem a si sob a forma eminente do *eu penso*. É justamente por via desta interpretação que o movimento conducente à *exibição* dessa dimensão originária de abertura é, na fenomenologia, desde o início interpretado como o movimento de *vinda a si* da subjectividade *transcendental* a partir da sua primeira autocompreensão mundana. O tema da «redução fenomenológica» encontra aqui a chave para a sua correcta apreciação – mais do que uma simples «exclusão» ou «eliminação» de qualquer crença inveterada e, no fundo, injustificada sobre o ser em si do mundo, ela é o *movimento de recondução do mundo* a essa instância originária que torna possível a sua doação e a expressa interpretação desta instância como o espaço próprio da *subjectividade*. E precisamente porque esta dimensão surge determinada como dimensão *subjectiva* – como um «para mim» que se põe autonomamente sob a forma de um «eu penso» –, pode a redução desenvolver-se a partir do suposto de que o «ser em si» da objectividade mundana se constitui como correlato de uma *tese* ou atitude *dóxica* que encontra na subjectividade *transcendental* o lugar da sua génese. Suspender a «tese» do mundo, coisa em que consiste propriamente a redução, não pode ser entendido, por isso, como uma qualquer tentativa de «negação» ou de «descrença» – ela exprime antes o próprio movimento pelo qual a subjectividade, começando por se pôr como facticidade mundana, se descobre, por via do próprio processo redutivo, como *origem* mesma desse mundo que antes ela ingenuamente encontrava como estando simplesmente «já lá».

3. Por via desta decisão teórica inicial que localiza a dimensão de abertura na imanência da subjectividade, a polarização doação-de/doação-a, que pertence à dimensão de abertura como sua estrutura interna, é do mesmo lance interpretada como o princípio da correlatividade noético-noemática da estrutura *intencional* da consciência, ou como o par *cogitatio/cogitatum*, que se articula a partir do *ego cogito*.

Na verdade, todo o processo, complexo e muitas vezes sinuoso, pelo qual a fenomenologia acede à compreensão das suas tarefas e à delimitação do campo temático que é o seu se deixa condensar neste único movimento: pela redução, a transcendência *real* (*real*) da objectividade mundana é posta em suspenso e, por via disso, conquista-se a *imanência* da consciência como solo próprio da fenomenologia; ora como essa imanência vale aqui não como uma «interioridade psicológica», mas como a

dimensão originária de abertura, ela é desde logo apresentada como estando cindida na imanência *real* (*reell*) ou noética e na imanência *intencional* ou noemática, de tal modo que toda e qualquer objectividade dada pode ser agora descrita como algo que se constitui por e nesta estrutura intencional da consciência; mas esta mesma constituição do objecto na imanência da consciência a título de seu correlato noemático reage agora sobre a primeira oposição entre imanência e transcendência e altera completamente o seu sentido: aquilo que havia sido *reduzido* na redução não era uma putativa *coisa real*, na sua irredutibilidade e independência relativamente à consciência, mas uma objectividade que se constituía já na consciência como pólo X de inerência de uma multiplicidade de «predicados» noemáticos. A redução pode agora aparecer sob a sua verdadeira face: não como simples «eliminação», mas antes como *recondução* de todo o ser actual ou possível às estruturas da consciência na sua intencionalidade. No termo deste movimento, a fenomenologia pode verificar que o que ela começou por «eliminar» ou «excluir» não foi uma qualquer realidade «absoluta», independente e em-si, mas apenas uma certa forma, ingénua, da experiência, forma em que a *operatividade constituinte* da consciência não estava para si mesma *tematicamente* presente enquanto tal. Essa «imanência» que começou por se delimitar em oposição à transcendência da realidade mundana pode agora redefinir-se como uma *esfera absoluta de ser*, pois, na verdade, para lá dela e do que por ela intencionalmente se constitui como objecto «nada mais há».

4. Os conceitos nucleares de «redução», «consciência intencional» e «subjectividade transcendental» obtêm, assim, o seu pleno sentido como *expressões* desta descoberta fenomenológica da dimensão de abertura e como outras tantas tentativas de a caracterizar no seu teor verdadeiro. É assim que no tema da «redução fenomenológica» se expõe a *via de acesso* a essa dimensão sob a forma de uma «eliminação» da compreensão ingénua da realidade mundana transcendente como um «em si» oposto e irredutível à «minha» experiência subjectiva actual; pelo tema da «intencionalidade da consciência» determina-se, por sua vez, a *estrutura interna* dessa dimensão de abertura enquanto correlatividade noético-noemática; finalmente, com o tema da «subjectividade transcendental» circunscreve-se o *lugar de radicação* desta estrutura como uma esfera de *ser absoluto* para a qual não é possível conceber nenhum «exterior», pois tudo o que pode ser dado à consciência como «ser exterior» é algo que deve encontrar precisamente nesta subjectividade transcendental o lugar da sua constituição.

É neste recuo do mundo dado de antemão até às estruturas da experiência em que ele «para mim» se constitui que está contida a descoberta basi-

lar da fenomenologia. Mas nele está também contido aquilo em que a fenomenologia ao mesmo tempo se aproxima e afasta de todas as doutrinas históricas «aparentadas». Por um lado, nesta recondução do mundo ao «para mim» da minha experiência «subjectiva» ecoa certamente a doutrina cartesiana do *ego sum* como primeira certeza e a redução céptica de todo o saber à relatividade do *dokei moi*, do «é assim que me parece». Mas – e isto é o fundamental – em nenhuma outra doutrina que não na fenomenologia foi esta remissão do mundo ao «para mim» entendida como sendo o movimento de exibição da *única instância* para a qual algo como um mundo pode justamente «ser» e «aparecer» enquanto tal. O que só na fenomenologia foi expressamente compreendido é, numa palavra, que essa instância que aqui assoma não é simplesmente a minha subjectividade «humana» empírica, que tem a sua «posição» na ordem «em si» das «realidades», mas esse *ponto absoluto de referência* a partir do qual pode em geral haver qualquer coisa como uma «realidade» e um «mundo» acessíveis pela experiência.

É esta recondução do mundo à minha experiência e esta descoberta simultânea de «mim mesmo» como uma subjectividade absoluta, como ponto arquimediano para a constituição de qualquer realidade actual ou possível, que vem expressa no tema da exclusão ou eliminação da tese do mundo. O que há de importante na redução não é, portanto, aquilo que mais a aproxima das doutrinas da dúvida ou do cepticismo antigo (a comum assunção do «ponto de vista» da «subjectividade»), mas aquilo em que ela decididamente delas se afasta – precisamente essa compreensão de que o mundo não é uma realidade que esteja «do outro lado» da minha experiência, uma realidade que, eventualmente, deverá mesmo permanecer impenetrável no seu ser em si, mas que ele é *apenas* e unicamente aquilo que é *posto* como realidade na marcha concordante da minha experiência actual e que – para retomar uma fórmula já antes utilizada – por detrás disso e para lá disso «nada mais há».

O que assim emerge como campo temático da fenomenologia é, vemo-lo bem, uma inteiramente nova região de ser, a qual, enquanto esfera da *consciência intencional*, contém em si os princípios para a constituição de todo o ser objectivo segundo o seu teor de sentido. Só por via deste movimento, complexo mas claro na sua orientação de conjunto, pode a fenomenologia aceder a esse terreno que, posto acima de toda a positividade e de todas as ciências dos factos, permite uma concreta elaboração da questão do ser do mundo na sua totalidade e unidade – uma autêntica Filosofia Primeira.

IV – A fenomenologia como *Filosofia Primeira*

Por que razão uma ciência primeira e universal se deve desenvolver precisamente sob a forma de uma analítica da consciência intencional?

Eis uma pergunta para a qual temos neste momento também uma resposta. O mundo é o pressuposto universal das ciências positivas, e a questão que sobre ele se interroga não pertence já à esfera que lhes é própria. A questão que interroga sobre o ser do mundo em totalidade e que, por essa via, se põe para lá de toda a positividade que se possa empiricamente oferecer como objecto temático de uma ciência particular, é uma questão governada pela ideia de um saber da justificação última e radical, ideia essa de onde brota precisamente o conceito de uma *Filosofia Primeira*. O que é, portanto, característico deste interesse teórico, enquanto ele é determinado pela ideia de uma ciência da justificação última, não é a simples imersão nas diversas regiões da objectividade intramundana e a constituição das assim chamadas «ontologias regionais», que dão a base de sustentação para as ciências particulares e de facto. O que é aqui verdadeiramente fundamental é a tentativa de, por detrás da fragmentação do interesse teórico nas múltiplas regiões óticas, determinar ainda o *fundamento da unidade* do mundo enquanto tal, o que faz dele precisamente um mundo *uno* e *único* através da pluralidade das regiões que o constituem. No modo como ele historicamente se efectivou, o pensar filosófico procurou o fundamento desta unidade não sob a forma de uma sistemática remissão da positividade do mundo para as estruturas da subjectividade transcendental e para a modo harmónico e concordante do desenrolar da vida subjectiva, mas sob a forma de uma ciência do fundamento *extra-mundano* do mundo, ele mesmo tomado como um objecto, ciência que, para determinar a relação do mundo à sua «causa primeira», se dá ingenuamente como fio condutor conceitos ainda hauridos na própria esfera intramundana.⁴

⁴ Por exemplo: «Mas o pensamento ingénuo natural deixa-se precipitadamente conduzir pela analogia, ele inclina-se para generalizações inadmissíveis, ultrapassando os limites legítimos dos conceitos. Por exemplo, toda e qualquer coisa, na sua conexão causal, está, no que respeita às alterações, em relações de dependência. Alterações aqui condicionam alterações ali; daí que, a cada alteração, se pergunte pelas causas. Mas se o olhar se guia agora pela ideia do todo do mundo (que não é e não pode ser objecto de uma experiência efectiva e, no entanto, é uma ideia que se origina no pensamento natural), então o todo do mundo é tratado como uma coisa singular, e é agora também perguntado pelas suas causas. Na vida prática, o homem intervém no acontecer e faz coisas. Ele vê-se cercado por toda a parte por coisas feitas, os próprios campos, as florestas, etc., são formações do seu trabalho de cultura. Transposto para o todo do mundo: o mundo é feito. Que é a causa do mundo? O mundo é um mecanismo de relojoaria – Deus, o relojoeiro». *Erste Philosophie*, I, Beilage IV, *Hua* VII, p. 312.

Ora, vimo-lo, quando conduzida consequentemente, esta questão não pode simplesmente interrogar o mundo como uma *coisa* que estivesse apenas «aí» e que fosse por si mesma, numa total indiferença relativamente a quem sobre ele assim questiona. Uma tal questão, compreendida na total amplitude do seu sentido, não pode deixar nada fora de si e, *a fortiori*, não pode deixar fora de si o problema da conexão entre o ser do mundo e essa instância *para quem* ele aqui e agora justamente aparece.

No ciclo de lições intitulado «Problemas fundamentais da fenomenologia», Husserl escreve o seguinte: «*Que questões*, do ponto de vista *filosófico*, nos pode agora dirigir esta evidência tética, esta evidência geral, esta evidência que nos apresenta o *facto do mundo* como tal e na sua generalidade?»⁵ Eis a pergunta que há a ponderar. Que é, efectivamente, este *facto* do mundo, qual é precisamente o seu teor? Que forma deve assumir uma ciência que intente dar conta desse *facto* do mundo em totalidade? A primeira reflexão só pode ser esta: o mundo só devém objecto expresso de uma questão tanto quanto ele seja *encontrado* como horizonte de sentido de toda a minha experiência particular. O «*facto*» primeiro não é, portanto, que o mundo simplesmente *seja*, mas antes que o ser em si do mundo se constitua numa conexão íntima com o *para mim* da experiência em que ele me é aqui e agora dado enquanto tal. Mais fundamental que a evidência do mundo que é, mais fundamental do que essa tese que põe o mundo como realidade actual sempre presente, é essa proximidade primeira a mim mesmo que suporta e subtende qualquer experiência particular: «O Eu *experiencia-se a si próprio*», escreve Husserl no texto acima citado, e é justamente nesse primitivo fazer experiência de si mesmo que para ele se origina qualquer coisa como uma experiência «de coisas, de corpos e de outros eus».⁶ Uma questão sobre o ser do mundo não pode, por conseguinte, ser consequentemente conduzida tanto quanto se não comece justamente pela explicitação deste «para mim» e pela determinação expressa dessa instância que aí assoma e para si mesma diz «Eu».

No que anteriormente ficou dito, tentámos mostrar como a fenomenologia era o intento de responder cabalmente a esta questão. A sua tese directora é a seguinte: a exploração do sentido deste «para mim», que se antepõe ao mundo como condição da sua doação, conduz ao princípio da remissão do mundo na totalidade das suas estruturas para operatividade

⁵ «Welche Fragen nun in philosophischer Hinsicht diese thetische Evidenz, diese allgemeine, das Weltfaktum als solches und in Allgemeinheit hinstellende Evidenz an uns zu richten vermag [...]?» *Grunprobleme der Phänomenologie*, §10, Hua XIII, pp. 133-134 (sublinhados nossos).

⁶ «Das Ich erfährt sich selbst und macht Erfahrung über Dinge, über Leiber und fremde Ich.» *Ibidem*, p. 120.

constituente da subjectividade transcendental; o problema da origem do mundo recebe, do mesmo lance, a sua formulação programática: ele deve ser sistematicamente elaborado sob a forma de uma análise da *estrutura intencional* da subjectividade transcendental, e a unidade do mundo em totalidade deve ser procurada como correlato do desenrolar harmónico e sempre concordante da vida da subjectividade constituinte.⁷

O significado desta formulação, e a articulação entre a questão fenomenológica fundamental e o seu tema director, foi algo que tentámos já tornar em parte patente no ponto anterior. Mas há agora mais este outro aspecto a sublinhar: se a fenomenologia localiza a dimensão originária de abertura no interior da subjectividade transcendental e pode, assim, compreender o mundo como sistema dos correlatos intencionais da operatividade constituinte da consciência, ela dá desse modo razão do *facto* do mundo e, por aí, fornece também a fundamentação última de que as ciências positivas, na sua complexão de conjunto, carecem ainda; mas – e isso é o ponto que importa agora destacar – com isso ela não justifica apenas o que é o *pressuposto universal* de todas as ciências positivas, ela justifica também o próprio *facto* histórico e cultural da ciência e recondu-lo ao seu último fundamento. Ao entrar em cena, a fenomenologia colhe a ideia normativa de ciência a partir das formas históricas da sua concretização. Mas o que lhe é próprio é que, ao fazê-lo, ela retoma tal ideia não como mero *facto* cultural morto, mas como *energeia* que só por ela é conduzida à consciência do seu *telos* imanente. Ao colher a ideia de ciência na sua objectivação nas ciências positivas, ao assumi-la como tarefa sua e ao conduzi-la à perfeição da sua forma como Filosofia Primeira, a fenomenologia, ao mesmo tempo que absorve em si o trabalho secular das ciências positivas, condu-lo também à consciência da sua significação incondicionada. O «esforço para o saber», esse interrogar que se rege pela ideia de um conhecimento absolutamente válido e que historicamente se concretizou numa cadeia de aquisições transmitidas de geração em geração

⁷ O problema da intersubjectividade não está, bem entendido, abrangido por esta tese da recondução «sem resto» do ser às estruturas da consciência constituinte, porque, na relação intersubjectiva, o outro é posto como um *outro Eu*, quer dizer, como algo que reivindica *para si* a mesma absolutez que eu a mim mesmo me outorgo como subjectividade transcendental. É justamente por isso que Husserl tendeu de uma forma cada vez mais nítida ao longo da sua meditação a conceber o absoluto como *subjectividade intermonádica*. Esse aspecto, que não podemos considerar aqui, é sublinhado com vigor nesta passagem de *Erste Philosophie*: «O único ser absoluto é, porém, o ser-sujeito, como ser originariamente para si mesmo constituído, e a totalidade do ser absoluto é o *universo dos sujeitos transcendentais*, que estão uns com os outros numa comunidade real e possível. Assim, a fenomenologia conduz à *Monadologia*, antecipada por Leibniz num *aperçu* genial». *Erste Philosophie*, II, Vorl. 54, *Hua*, VIII, p. 190 (subl. nossos).

e construindo por aí a forma de uma comunidade espiritual única na história humana, esse esforço, sempre retomado, não pode ser doravante entendido como se se tratasse de uma espécie de curiosidade pueril e vã sobre o «porquê» de todas as coisas. Ele revela-se agora como expressão de um imperativo de autojustificação e de responsabilização total perante si mesmo – na medida em que a ideia de saber conduz, quando assumida na plenitude do seu significado, ao princípio do saber como efectivação de uma radical *consciência de si*, pela qual a subjectividade se descobre como fonte última de toda a objectividade presente ou possível, o esforço para o conhecimento aparece agora como sendo a expressão do imperativo de uma *vida vivida na autenticidade*, de uma vida que assuma cabalmente a responsabilidade de «dar conta de si mesma», de «responder por si», numa palavra, de se *justificar* total e plenamente. Que o ideal da *teoria* se mostre aqui como a expressão de um imperativo *ético* indeclinável, que a própria ciência, como facto cultural e civilizacional, seja na sua globalidade o cumprimento desse imperativo, isso é uma das lições mais profundas e também mais decisivas de toda a fenomenologia.

Mas representa esse imperativo um ideal em si mesmo *possível*? Esta pergunta pode parecer apenas retórica. Ou pode ainda parecer expressão dessa desconfiança demissionária com que a cultura hodierna olha a própria ideia de uma vida regida por uma responsabilidade ética última, sobreposta ao mero calculismo dos «interesses». Mas ela é, contudo, uma pergunta que somos necessariamente levados a formular quando seguimos na esteira do próprio conceito de uma *Filosofia Primeira* e observamos as vicissitudes do seu desenvolvimento no interior da fenomenologia de Edmund Husserl.

Para que o sentido da pergunta aqui formulada se possa tornar visível, é conveniente começar por precisar o próprio conceito «Filosofia Primeira», tal como ele aparece plasmado em alguns textos husserlianos essenciais.

Executada a redução, eu, que a faço, elevo-me por aí à consciência de mim mesmo como subjectividade transcendental. Mas a forma como eu aí a mim mesmo apareço não é ainda uma forma compatível com o desiderato de edificação de uma *ciência* da subjectividade transcendental no sentido rigoroso do termo. Eu encontro-me sob a forma de uma vida, melhor *desta* vida singular, que é *minha*, vida que perpetuamente deflui e se reparte por um horizonte temporal imanente. O que eu mesmo «sou», ou a minha vida na sua complexão de conjunto, isso não o tenho nem nunca o posso ter por um simples olhar reflexivo, mas apenas sob a forma de uma progressão sempre continuada e jamais terminada da minha própria experiência reflexiva. A fenomenologia incipiente encontrou nesta estrutura

temporal da auto-aparição reflexiva um primeiro escolho depressa ultrapassado. Husserl lidou com a questão já num célebre curso de 1907,⁸ e os resultados aí obtidos mantiveram-se constantes em todo o curso subsequente do desenvolvimento da fenomenologia: a forma temporal da minha vida singular, tal como ela a si mesma aparece na reflexão transcendental, é certamente um «fluxo heraclitiano» de onde não é possível retirar nada de fixo e estável. Mas é justamente esta verificação que prepara o terreno onde a fenomenologia como ciência da fundamentação última se deve instalar. A auto-apreensão reflexiva, em que eu para mim mesmo estou presente sob a forma da singularidade e da temporalidade, fornece apenas a *base* sob a qual se ergue o olhar *eidético* que reconduz as formações singulares à *legalidade pura* que lhes subjaz. No auto-apreender-se reflexivo, a evidência não se esgota na doação da *cogitatio* singular em unidade com o *cogitatum* correspondente; ela estende-se também ao *eidos* à luz do qual essa *cogitatio* é reflexivamente vista como tal e tal – este domínio da intuição «eidética» para que a fenomenologia se dirige é justamente esta apreensão do sentido imanente do «ver» reflexivo e a sua posição como uma *essência pura*, sob a qual a *cogitatio* singular se vem, como *caso*, inscrever.

Todo o destino da fenomenologia como ciência se joga nesta conversão do facto singular ao *eidos*. Por ela, a fenomenologia assume-se como uma ciência de *essências*. Mas, com isso, ela assume-se também como uma ciência de puras *possibilidades ideais*, que são em si mesmas *indiferentes* relativamente a qualquer forma particular da sua efectivação e mesmo, em geral, relativamente à questão de saber se elas são ou não efectivamente actualizadas numa vida transcendental concreta. Várias são as passagens em que Husserl o diz com toda a clareza. Seja esta das *Ideias*: «A velha doutrina ontológica de que o conhecimento das «possibilidades» deve preceder o das realidades é, no meu parecer, desde que correctamente vista e correctamente usada, uma grande verdade».⁹

Se, no movimento da redução fenomenológica, a fenomenologia havia recuado do mundo dado de antemão até às operações da vida intencional que o constituem segundo o seu teor de sentido, ela recua agora, por via desta redução eidética, dessa vida mesma na sua concreção até ao *a priori* que a suporta – um *a priori* que, na forma específica da sua doação, se põe como uma esfera de validade absoluta, apenas inerente a um *eidos*

⁸ *Die Idee der Phänomenologie*, Vorl. 3, Hua, II, pp. 50 e segs.

⁹ «Die alte ontologische Lehre, dass die Erkenntnis der «Möglichkeiten» der der Wirklichkeiten vorhergehen müsse, ist m.E., wofern sie recht verstanden und in rechter Weise nutzbar gemacht wird, eine grosse Wahrheit». *Ideen*, §79, Hua, III-1, p. 178.

Ego em geral e, por isso mesmo, indiferente a qualquer forma da sua efectivação numa vida subjectiva actual. A possibilidade desta recondução do *meu Ego* ao *eidos Ego* constitui já por si mesma um dos aspectos do problema que queremos levantar. Por agora, basta que sublinhemos o modo como Husserl a afirma: «Se o meu interesse depois da redução transcendental vai para o meu *ego* puro, para o descobrimento deste *ego fáctico*, este descobrimento *só pode tornar-se genuinamente científico* pelo recurso aos princípios apodícticos que lhe pertencem, quer dizer, aos que pertencem ao *Ego* enquanto *Ego em geral*, às universalidades e necessidades de essência, mediante as quais o mero facto se encontra reconduzido aos seus fundamentos racionais, que são os da sua *pura possibilidade*, e por aí se encontra cientificado [...]. É assim que a ciência das puras possibilidades precede «em si» a das realidades e a torna por vez primeira possível como ciência em geral.»¹⁰

Apenas esta «ontologia universal» – entendida como doutrina *a priori* do ser-possível, fundada na intuição da legalidade pura que subjaz às formações concretas da vida subjectiva – responde ao conceito husserliano de uma *Filosofia Primeira* em sentido estrito. E aquilo que o olhar eidético deixava fora de si como simples base e ponto de partida da sua ascensão até à esfera da legalidade pura de essência, a saber, a forma fáctica do fluxo da minha vida como constituição actual de um mundo efectivo, isso é agora chamado a fornecer a matéria para a edificação das *ciências de facto*, enquanto todas essas formações são compreendidas a partir da legalidade eidética pura e nela se vêm subsumir como *casos* que a actualizam *in concreto*. É justamente desta situação que Husserl retira não só conceito de uma *Filosofia Segunda* ou «metafísica»¹¹ como também o princípio da sua articulação com a Filosofia Primeira ou ontologia universal: «Assim se compreende e justifica a *ideia de uma fenomenologia empírica*, que segue a fenomenologia eidética. Ela é idêntica ao universo completo e sistemático das ciências positivas, porquanto desde o início a

¹⁰ «Ist auch mein eigentliches Interesse nach der transzendentalen Reduktion auf mein reines ego, auf seine, dieses *faktischen* ego Enthüllung, so kann diese Enthüllung *zu einer echt wissenschaftlichen nur werden* unter Rekurs auf die ihr, das ist dem ego als einem ego *überhaupt*, zugehörigen apodiktischen Prinzipien, auf die Wesensallgemeinheiten und Notwendigkeiten, mittelst deren das Faktum auf seine rationalen Gründe, auf die seiner *reinen Möglichkeit* zurückbezogen und damit verwissenschaftlich [...] wird. So geht «an sich» die Wissenschaft der reinen Möglichkeiten derjenigen von den Wirklichkeiten vorher und macht sie als Wissenschaft überhaupt erst möglich.», *Cartesianische Meditationen*, §34, *Hua*, I, p. 106 (subl. nossos).

¹¹ «[a fenomenologia] divide-se na fenomenologia eidética (ou ontologia universal), enquanto *Filosofia Primeira*, e na *Filosofia Segunda*, a ciência do universo dos factos [...]» *Phänomenologische Psychologie*, Abhand. 14, *Hua*, IX, p. 298

pensemos como metodologicamente fundada de modo absoluto por meio da fenomenologia eidética». ¹²

Visto na sua forma de conjunto, a fenomenologia é este movimento que vai do facto do mundo e da ciência positiva para a subjectividade transcendental constituinte e para o *Ego* concreto, fáctico, e, deste, num segundo movimento, pelo qual ela se constitui propriamente como *ciência* primeira e universal, para o *eidos Ego* e para as possibilidades puras de essência correspondentes: «Por conseguinte, se pensamos numa fenomenologia desenvolvida como uma ciência intuitiva *a priori* puramente de acordo com o método eidético, todas as suas investigações eidéticas não são nada mais senão descobrimentos do *eidos universal Ego transcendental enquanto tal*, que compreende em si todas as variantes de possibilidade pura do meu *Ego* fáctico e este *ego ele próprio como possibilidade*. A fenomenologia eidética, em conformidade com isto, explora o *a priori* universal sem o qual o eu e um *Ego* transcendental em geral não são «concebíveis» [...]». ¹³

No entanto, é quando este programa fenomenológico de uma *Filosofia Primeira* parece chegar enfim ao seu ponto culminante que surge um motivo de reflexão que vem lançar uma sombra sobre todo o desenvolvimento precedente e pôr a fenomenologia diante de questões verdadeiramente enigmáticas. Questões cuja particularidade é justamente, como há agora a mostrar, o facto de porem esse *ideal* de uma radical auto-explicitação e autojustificação diante de limites que já não lhe é, talvez, concedido ultrapassar.

V – Filosofia Primeira e Filosofia Segunda: que relação?

Acerquemo-nos do problema por uma reflexão recapitulativa.

Porque o seu intento derradeiro é a constituição de uma Filosofia Primeira, quer dizer, de uma ciência *universal* e *omnifundante*, antes mesmo

¹² «Dannach versteht und rechtfertigt sich die *Idee einer empirischen*, der eidetischen nachkommenden *Phänomenologie*. Sie ist identisch mit dem vollständigen systematischen Universum der positiven Wissenschaften, wofern wir sie nur von vornherein methodisch absolut begründet denken durch die eidetische *Phänomenologie*». *Ibidem*.

¹³ «Wenn wir also eine *Phänomenologie* rein nach eidetischer Methode als intuitiv-apriorische Wissenschaft ausgebildet denken, so sind alle ihre Wesensforschungen nichts anderes als Enthüllungen des Universalen *Eidos transcendentes ego überhaupt*, das alle reinen Möglichkeitabwandlungen meines faktischen und dieses selbst als *Möglichkeit* in sich fasst. Die eidetische *Phänomenologie* erforscht also das universale Apriori, ohne das ich und ein transcendentes Ich überhaupt nicht erdenklich ist [...]». *Cartesianische Meditationen*, §34, Hua, I, pp. 105-106 (subl. nossos).

de encontrar a forma adequada a essa tarefa como uma ciência da subjectividade transcendental constituinte, a fenomenologia deve ser entendida como a expressão de um interesse teórico *ilimitado*, de um interesse que não encontra a sua satisfação no confinamento temático a um qualquer tipo particular de positividade. Por isso mesmo, ela é a assunção consequente e radical dessa «vontade de saber», que assoma já na vida humana natural, mas que, nessa mesma vida, se exerce ainda numa total incompreensão a respeito do seu autêntico significado. A vida natural só conhece esse interesse como um fenómeno «psicológico», como uma «inclinação» ou uma «vocação» inteiramente reconduzível às vicissitudes de uma «história pessoal», e só compreende o processo da sua efectiva realização como o exercício de uma actividade «profissional», ligada a certas formas sociais e institucionais que encontram a sua base no complexo de fenómenos agrupados sob o título vago de «cultura». E mesmo quando a reflexão natural reconhece que nesse interesse, e na vida que o põe como forma reitora, que deve subordinar a si todas as outras formas da actividade humana, se cumpre uma destinação mais alta do próprio homem enquanto tal, mesmo quando ela pensa a *oresis tou eidenai* como inerente ao homem *kata phusin*, ela reconduz-la então a uma perplexidade inicial diante de todas as coisas, como se ela fosse uma espécie de olhar matinal que subitamente despertasse para o enigma de um «há» originário e se convertesse na íntima resolução de «dar razão» de tudo o que é.

A fenomenologia não faz seu este entendimento do filosofar. Não reconhece pertinência a esta génese espúria do interesse teórico. Ou melhor, na reflexão natural que põe essa perplexidade como mola propulsora do filosofar, ela apenas pode ver uma expressão incipiente desse mesmo interesse teórico e uma realização inconsequente das exigências que são suas. A filosofia não é a celebração reverente de um «há» original, de um *es gibt* enigmático e indecifrável. Se algo caracteriza a fenomenologia é justamente o fazer frente a esse enigma do «haver qualquer coisa», o tomá-lo como tema para uma inquirição regressiva que ponha a descoberto o tecido de operações da vida transcendental constituinte que funcionam como outras tantas condições de possibilidade para a sua efectiva posição. E como não poderia deixar de ser assim, aliás, se nesta perplexidade inicial diante daquilo que é se esconde já o magno problema de saber como esse «início» é ele mesmo possível e compreensível? Como não poderia deixar de ser assim se, além disso, nesse intento de «dar razão» de todas as coisas se esconde também o problema de saber como um «conhecimento» do mundo é em si mesmo justificável na sua íntima pretensão?

A fenomenologia encontra aqui as suas questões. E estas são as questões absolutamente primeiras, porque nelas se interroga o próprio terreno

que dá a base para toda a obra do conhecimento natural. Na verdade, para a atitude natural, esse «ter» um mundo como horizonte de conjunto para todas as investigações possíveis é constantemente pressuposto e dado como algo por si mesmo compreensível. Para a fenomenologia, porém, essa conexão originária entre subjectividade e mundo constitui o problema crucial, o único problema, o problema que ela deve chamar a si e pôr como campo para uma actividade de pesquisas incessantes. Só esta questão, ilimitada na sua forma, porque ela versa nada menos do que sobre tudo que, em algum sentido, pode ser reconhecido como uma «realidade», pode dar ao interesse teórico a sua plena satisfação. E, ao reconduzir o ser do mundo às operações da vida da subjectividade transcendental constituinte, a fenomenologia encontra também, do mesmo lance, o único terreno em que a questão do mundo pode ser cientificamente tratada e sistematicamente desenvolvida a partir de um firme fio condutor. A ciência do mundo, quando correctamente compreendida, é ciência da subjectividade, porque «subjectividade» não é a caracterização de um qualquer ser mundano, mas a verdadeira determinação dessa instância originária de abertura a partir da qual o mundo pode ser constituído segundo o seu sentido e expressamente reconhecido como tal.

Há em nós uma como que «pulsão», uma como que «vontade cega» que incessantemente nos impele para o conhecimento? Há em nós uma tensão inflexível, que pretende apoderar-se da vida e subordinar a si todos os demais interesses e actividades? Há em nós como que uma «curiosidade insaciável», paradoxal, porque, parecendo dimanar de um impulso cego, é ao mesmo tempo sentida como expressão da nossa verdadeira nobreza e destinação superior? Isso, sabe-o a fenomenologia na medida em que ela é a realização plena do interesse teórico, são apenas as formas como a ideia de uma vida autêntica, vivida no *pathos* da radicalidade, ecoa já na vida humana natural e se vem nela sobrepor a todos os interesses limitados que aí actuam. Exercendo-se na vida natural, essa exigência actua ainda na total incompreensão do seu significado último e produz os seus efeitos sob a forma de uma perpétua curiosidade que deambula cá e lá, se interessa por isto, mas também por aquilo, passa incessantemente de uma coisa para outra e depressa deixa cair os braços, diante da enormidade da sua tarefa, para finalmente se aniquilar na sua amplitude universal numa qualquer actividade científica particular e profissionalizada. Ou então, se quer manter firmemente diante de si as questões últimas que a podem satisfazer, ela chama a si a esfera de problemas que a tradição conservou sob o título de «metafísica», mas então é a própria forma da cientificidade e, com ela, a exigência mais basilar do interesse teórico, que se vê com isso aniquilada.

A fenomenologia, porém, ao se desenvolver como uma Filosofia Primeira ou ontologia universal, encontra a forma de conjugar as exigências de universalidade e de cientificidade que até então actuavam como impulsos divergentes e mesmo contraditórios. De um lado, a questão do ser do mundo, a vetusta questão da metafísica, é reconduzida à sua posição de questão primeira e universal. Do outro, essa questão, porque é agora compreendida como assentado num sistemático autoconhecimento da vida da subjectividade transcendental constituinte, pode ser finalmente elaborada como uma questão científica no sentido mais eminente do termo, porque toda ela se desenvolverá doravante no interior da apodicticidade do *ego cogito*. O interesse teórico não tem já de oscilar entre uma questão universal mas não-científica, e uma miríade de questões científicas, mas de alcance limitado. A questão do mundo é bem a única questão à medida de um tal interesse. E porque ela é agora elaborada sob a forma de um sistemático autoconhecimento da vida subjectiva no seu ser para si mesmo, ela encontra também com isso as condições que lhe permitem satisfazer essa exigência de cientificidade que lhe deveria necessariamente faltar, tanto quanto se compreendia ingenuamente como uma interrogação sobre uma «realidade em si», «absoluta», posta «do outro lado» do conhecimento. Dela poderemos agora dizer que, por sua via, «temos a verdade viva, a partir da fonte viva da vida absoluta e do auto-exame para ela voltado no constante espírito da auto-responsabilidade». ¹⁴

Mas pode esta vida, que assim se põe como o lugar de origem de tudo o que é, recuperar-se totalmente nesse exercício de uma radical consciência de si? Pode ela, por assim dizer, entrar completamente na posse de si mesma e fechar-se num saber que possa valer como uma autojustificação absoluta e total?

Era essa a questão.

Comecemos por perguntar: recebe o *facto* do mundo uma cabal justificação por meio desta Filosofia Primeira, assim definida como uma ontologia universal? A edificação de uma ontologia universal é a constituição de uma ciência eidética pura, de uma ciência que se move no terreno da simples possibilidade. Nela se explicita a estrutura essencial de *um qual-quer* mundo possível, a legalidade *a priori* que se dá sob a forma de uma esfera de absoluta validade. Mas pode essa ontologia universal explicitar também o princípio a partir do qual o *facto do mundo* e precisamente *deste* mundo, onde nos encontramos sempre já de antemão, se torna racionalmente compreensível a partir de uma lei pura de essência?

¹⁴ «[die] lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens und der ihm zugewendeten Selbstbesinnung in der steten Gesinnung der Selbstverantwortung». *Formale und Transzendente Logik*, § 105, Hua, XVII, p. 285.

Atentemos bem na pergunta que aqui se formula. Nela não se questiona a possibilidade de uma recondução do facto ao *a priori* eidético que o suporta; o que nela se questiona é antes o facto do mundo *em si mesmo*, quer dizer, não como possibilidade antecipadamente contida no *eidós*, mas como possibilidade desde sempre *efectivada*, que deve dar por isso a *base* para a própria regressão ao *eidós* que a justifica. Olhando bem esta pergunta no seu verdadeiro teor, verificaremos que a resposta tem de ser negativa. Uma ontologia universal deve permanecer, por razões de princípio, *indiferente* quanto à questão do facto do mundo, e deve permanecer-lhe porque ela é por si mesma impotente para fornecer uma *razão suficiente* que dele dê conta na sua positividade.

Na verdade, o mundo como facto só encontraria o seu fundamento último e a sua cabal justificação se, no seio da ontologia universal, a sua *posição* aparecesse como necessária em virtude de uma lei, ou melhor, se o seu facto pudesse ser reconvertido sob a forma de uma lei pura de essência. Contudo, se no terreno das possibilidades puras de essência estivesse já contido um princípio que *prescrevesse* como necessária a realização de um dos possíveis, seria então a ontologia universal que se veria agora destruída no seu próprio conceito, pois o primado da possibilidade sobre a realidade em que ela assenta ver-se-ia, com isso, irremediavelmente subvertido. Mas se isto é assim, se a Filosofia Primeira como ontologia universal deve permanecer silenciosa a respeito da questão do facto do mundo, deveremos então dizer: que em geral haja qualquer coisa como *um* mundo e que haja precisamente *este* mundo, isso é algo que só pode ser afirmado como verdadeiro numa consciência do «é assim» ou – o que é o mesmo – a partir da sua *efectiva doação*, e essa afirmação deve ela mesma permanecer completamente *irredutível* a qualquer princípio legal superior que, já na esfera das possibilidades essenciais, a pudesse antecipadamente e com necessidade justificar.

Esta simples verificação implica só por si a abertura de um problema delicado. Certamente que a passagem *regressiva* do mundo *que é* até à legalidade eidética pura que racionalmente o justifica, o mesmo é dizer, a passagem da «metafísica» para a «ontologia universal», não levanta em si mesma qualquer dificuldade, dado que a lei eidética pura está já sempre suposta na doação do facto que nela se vem inscrever. No entanto, a passagem inversa, que é a passagem de uma ciência da pura possibilidade *a priori* para o mundo como efectivação de uma e uma só das possibilidades nela principialmente contidas, choca-se agora com esta dificuldade inultrapassável: que em geral qualquer coisa como um mundo seja, e que seja precisamente assim, isso constitui em si mesmo um *dado irracional*, pois a afirmação que põe o mundo como realidade existente é irremissível para

qualquer princípio legal superior que cabalmente a justifique. O mundo, considerado enquanto tal, aparece assim como uma esfera de simples *facticidade*, já que ele só pode ser afirmado na exacta medida em que seja *dado*, e tanto essa doação como o seu «como» são, por sua vez, irreduzíveis a uma lei eidética que as prescreva antecipadamente e com necessidade.¹⁵

Reformulada nos termos estritos de uma teoria da constituição, tal situação significa o seguinte: que haja qualquer coisa como um mundo, isso é algo que só «sei» na medida em que *regresso* do *eidós Ego transcendental em geral*, em que a ciência da subjectividade me instalou, para o meu *Ego fáctico e concreto*; mas como este retorno é um «salto» para fora do terreno da pura possibilidade, um salto que não encontra nesse terreno mesmo o seu princípio e razão suficiente, o desenrolar concreto da minha vida subjectiva tal como de novo a encontro nessa regressão, a circunstância de, nela, este mundo unitariamente se constituir numa progressão harmoniosa e sempre concordante da minha experiência – tudo isso constitui agora um *facto transcendental* que jamais poderei elevar à forma de uma *lei* de essência e tornar racionalmente justificável a partir de um princípio. «Dar razão» desse *facto* só pode significar apreender-me tal como para mim mesmo me apareço na minha singularidade, antes de me ter elevado ao terreno do *eidós Ego* e das possibilidades de essência que lhe são inerentes. Mas que a minha vida *deva* decorrer segundo esta unidade de intenção e estilo peculiares, que ela *deva* ser tal, e que nela *este* mundo se *deva* constituir e o *deva* necessariamente, para tudo isso não tenho agora outra justificação que não seja a simples afirmação de que é assim *porque* assim o encontro como um *facto* de base na imediata consciência de mim mesmo. Para o dizer numa palavra, a posição do mundo é algo que eu só posso ligar à consciência de mim mesmo na minha singularidade. E como essa consciência é consciência de um *facto* irreduzível a qualquer norma, de um puro *ser assim*, o *facto* do mundo aparece como expressão da *facticidade* inultrapassável da minha própria vida subjectiva no modo concreto do seu desenvolvimento.

¹⁵ Iso Kern caracterizou com particular agudeza esta situação no seu livro *Husserl und Kant* (Phaenomenologica, 16, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964), nomeadamente quando escreve, p. 296, que «Esta contingência [do *facto* do mundo] não é, naturalmente, segundo Husserl, suprimida através da ontologia universal apriorística. Esta determina certamente estruturas de essência necessárias do mundo, mas acerca de se, em geral, o mundo deve ser *dado*, não diz ela nada. O seu objecto é o *ser-assim* [*Sosein*] e não a existência [*Dasein*] do mundo. Não apenas na *existência* do mundo reside, para Husserl, um *facto*, mas também no *como* deste mundo. Porque o mundo *facticamente* constituído é um dos diferentes mundos que são ontologicamente possíveis».

Ouçamos o próprio Husserl: «A pergunta dos homens em atitude natural sobre o fundamento do facto deste mundo torna-se, na atitude transcendental, na pergunta sobre os fundamentos do ser destas subjectividades fácticas e da constituição do mundo que nelas facticamente se consuma [...]».¹⁶ Ora, como Husserl observa, este problema «da *irracionalidade do facto transcendental*, que se exprime na constituição do mundo fáctico e da vida espiritual fáctica», alberga só por si um problema que deve conduzir a uma «metafísica num *novo sentido*».¹⁷ *Stricto sensu*, «metafísica» é a Filosofia *Segunda*, enquanto ciência do universo dos factos, metodologicamente fundada na fenomenologia eidética. Mas, agora, essa mesma metafísica abre para uma inteiramente nova dimensão. Doravante, o que constituirá a sua esfera problemática própria não é já a recondução do dado à lei eidética que o suporta, mas a procura de um *fundamento* capaz de dar conta da *ordem fáctica* na sua *facticidade*, não como uma ordem que se subsume, como *exemplo*, numa lei pura de essência, mas como *esta* ordem aqui e agora presente como expressão da minha vida subjectiva transcendental na forma concreta da sua efectivação.

Olhemos o problema. Eu estou para mim mesmo presente tanto quanto a minha vida subjectiva se desenrole e continue a desenrolar em produções sempre novas. Nessa autoconsciência, verifico, isso é um dado absoluto, haver nesta vida que é minha uma admirável unidade e concordância, de tal modo que nela e por ela um mundo continuamente se constitui e eu mesmo me constituo na minha existência mundana como este homem singular que liga a sua existência à existência de uma comunidade humana e às formas de organização cultural e espiritual que lhe são próprias. É enquanto membro dessa comunidade humana que surge para mim o projecto de um conhecimento científico da «realidade», e é precisamente a radicalidade com que assumo esse projecto na totalidade das suas exigências e implicações que me reconduz do facto do mundo até uma plena consciência de mim mesmo como subjectividade transcendental constituinte. Mas se, agora, essa constituição do mundo na minha vida subjectiva, que era o ponto de partida, deve valer como uma facticidade irreduzível a qualquer princípio que racionalmente a «explique», se o círculo não se fecha e, ao regressar ao *eidos Ego*, não encontro uma cabal justificação

¹⁶ «Die Frage des natürlich eingestellten Menschen nach dem Grunde des Faktums dieser Welt wird in der transzendentalen Innenstellung zur Frage nach dem Grunde des Seins dieser faktischen Subjektivitäten und der faktisch in ihnen sich vollziehenden Konstitution der Welt [...]». *Erste Philosophie I, Hua VII*, p. 220.

¹⁷ «[...] die Irrationalität des transzendentales Faktums, das sich in der Konstitution der faktischen Welt und des faktischen Geisteslebens ausspricht: also Metaphysik in einem neuen Sinn». *Ibidem*, p. 188 (subl. nossos).

do meu ser fáctico inicial, então a própria exigência de uma total autojustificação que animava o meu esforço de conhecimento vê-se aqui conduzida a um *limite* absoluto e inultrapassável. Eu posso apenas verificar que a minha vida é tal como é, que nela se constitui precisamente este mundo com esta forma e estrutura peculiares, mas como esse desenrolar da minha vida transcendental é, no seu *como*, irrecondutível a qualquer necessidade pura de essência, há também aqui um resíduo que em mim mesmo me escapa e que oferece uma resistência ao princípio de uma plena e consequente autojustificação racional.

Este fundo irredutível, sabemo-lo, é identificado por Husserl com a estrutura *passiva* do fluxo de consciência no seu acontecer temporal. O fluxo de consciência *acontece*, por ele a minha vida subjectiva recria-se constantemente em produções sempre novas e aparece a si própria sob a forma da singularidade. Esse acontecer, porém, verifica-se, por assim dizer, em mim *apesar de mim*. Ele dá-se como algo inexorável, sobre o qual eu não tenho qualquer poder, sem que eu expressamente o determine e o produza de acordo com uma orientação pré-estabelecida. O acontecer do fluxo é uma *Urpasivität*, uma passividade primitiva, no dizer de Husserl, algo que se engendra e perpetuamente me põe perante «mim próprio», algo a que eu apenas «*assisto*» e a cada momento reconheço como sendo a minha própria vida produzindo-se incessantemente em configurações sempre novas. Mas se quero ainda regredir e como que surpreender o princípio a partir do qual a minha vida subjectiva perpetuamente se engendra e reconfigura, sou então reenviado para uma dimensão da vida egológica para a qual o olhar eidético-reflexivo permanece cego e sobre a qual ele não tem já qualquer poder. Que nesse fluir contínuo da minha vida subjectiva se constitua unitariamente um mundo, que nesse mundo eu próprio me constitua como homem na unidade de uma comunidade, e que as produções espirituais dessa comunidade preparem o terreno para uma radical consciência de mim mesmo como subjectividade transcendental numa comunidade de sujeitos transcendentais, tudo isso são *factos* em si mesmos irredutíveis, factos cuja ponderação apela agora para a invenção de um *procedimento metodológico* completamente diverso ou, como diz Husserl, para uma «metafísica» num «sentido inteiramente novo».

Husserl falara dele já nas *Ideias*. Trata-se da reflexão *teleológica*, que se rege pela ideia de Deus como uma transcendência não-mundana, mas *imane*nte à própria vida, como uma transcendência que na vida se *exerce* e a plasma, a configura do seu interior. Este motivo de pensamento que se vem exprimir na meditação teleológica não é, por conseguinte, um elemento espúrio, que pudesse ser retirado da fenomenologia do mesmo modo e com a mesma legitimidade com que se extirpa um corpo estranho ou se

cauteriza uma chaga. Tomado na sua significação verdadeira, a meditação teleológica vem preencher o lugar que o princípio de uma total transparência e posse de si pelo poder da simples teoria é incapaz de preencher: justamente essa verificação primitiva de que *eu sou*, mas de que não encontro na minha autoconsciência também o princípio deste meu ser *fáctico*, deste encontrar-me como *já sendo* e sendo *precisamente assim*. Que este pensamento actue como motivação constante da meditação husserliana, prova-o a circunstância de ele se encontrar tanto nos textos da maturidade como também no próprio período em que a fenomenologia, ainda tateante, procurava assegurar-se do seu método e do campo temático que lhe era próprio.

Não podemos aqui desenvolvê-lo detalhadamente. Olhemos apenas, para terminar, estas duas reflexões de Husserl, que documentam bem a presença e a permanência deste tema ao longo de toda a sua obra.

Seja este texto de 1909:

«Mas que, segundo leis idealmente normativas, uma ordem de consciência unitária e, portanto, racional se tenha de produzir, que uma natureza possa ser dada, e uma cultura, e um desenvolvimento da natureza que possibilite a cultura, e um desenvolvimento da cultura no sentido da cultura ideal – isto não é «necessário». Ou há para isso fontes próprias de necessidade? *Isso significaria demonstrar Deus*». ¹⁸

E também este outro, do ano de 1932, em que os temas anteriores reaparecem agora numa formulação de uma força e densidade extraordinárias:

«Em vez disso [da Metafísica como campo da vaga especulação ou como domínio de uma mística exaltada] consiste o radicalismo do meu método [...] em que um ser separado da possibilidade do conhecimento é um contra-senso, e que toda a pergunta com sentido pode encontrar a sua resposta no caminho que o seu próprio sentido pré-indica. [...] Mas as mais eminentes de todas as questões, as que cada homem não pode captar e compreender sem mais, no seu sentido próprio, rigoroso e autêntico, são porém as metafísicas; elas respeitam nascimento e morte, o ser último do «Eu» e do «Nós» objectivado como humanidade, a teleologia, que ultimamente reconduz à subjectividade transcendental e à sua historicidade transcendental; e, naturalmente, como questão suprema: o

¹⁸ «Aber dass nach den ideal normativen Gesetzen sich eine einheitlich und sohin rationale Bewusstseinsordnung muss herstellen lassen, dass es eine Natur muss geben können und eine Kultur und eine Entwicklung der Natur, die Kultur ermöglicht und eine Entwicklung der Kultur im Sinne idealer Kultur, das ist nicht «notwendig». Oder gibt es dafür eigentümliche Quellen der Notwendigkeit? *Das hiesse Gott demonstrieren*». Ms. B I 4, pp. 2/3.

*ser de Deus como princípio desta teleologia, e o sentido deste ser, em face do ser do primeiro absoluto, o ser do meu eu transcendental e do todo da subjectividade transcendental que em mim se abre – o verdadeiro local da «acção» divina, à qual pertence a «constituição» do mundo como «nosso» –; dita a partir de Deus, a constante criação do mundo em nós, no nosso transcendental e, afinal, verdadeiro ser.*¹⁹

ZUSAMMENFASSUNG

DIE IDEE EINER ERSTE PHILOSOPHIE IN DER PHÄNOMENOLOGIE HUSSERLS

In dieser Arbeit wird die Selbstdarstellung der Phänomenologie als Wissenschaft der Weltkonstituierende transzendentalen Subjektivität, nach einer Erklärung über das, was wir die «Grundfrage» der Phänomenologie nennen, betrachtet. Diese Grundfrage ist die thematisierung des unerklärt Voraussetzung aller philosophischer und wissenschaftlicher Erkenntnis: die Vorgegebenheit einer Welt als Horizont für alle aktuelle oder mögliche Forschung.

Die phänomenologischen Begriffe von «Reduktion», «Intentionalität» und «transzendentaler Subjektivität» sind dargestellt als Strecken für die Begrenzung des Feldes, in dem die Frage über die Welt nachfolgend bearbeitet und systematisch beantwortet sein könnte.

¹⁹ «Stattdessen [die Metaphysik, als Feld vager Spekulation oder als Reich einer schwärmerischen Mystik] besteht der Radikalismus meiner Methode darin [...] dass ein von der Möglichkeit der Erkenntnis abgesondertes Sein ein Unsinn ist und dass jede sinnvolle Frage ihre Antwort finden kann, auf dem Wege, den ihr Sinn selbst vorzeichnet. Die höchstgelegenen aller Fragen, diejenigen, die nicht ohne weiteres jeder Mensch in ihrem eigentlichen, strengen, echten Sinn fassen und verstehen kann, sind aber die metaphysischen; sie betreffen Geburt und Tod, letztes Sein des «ich» und des als Menschheit objektivierten «Wir», die Teleologie, die letztlich zurückführt in die transzendente Subjektivität und ihre transzendente Historizität, und natürlich als oberstes: *das Sein Gottes als Prinzips dieser Teleologie* und Sinn dieses Seins gegenüber dem Sein des ersten Absoluten, dem Sein meines transzendentalen Ich und der sich in mir erschliessenden transzendentalen Allsubjektivität – *der wahren Stätte göttlichen «Wirkens»*, zu dem die «Konstitution» der Welt als «unsere» gehört – *von Gott her gesprochen die ständige Welterschöpfung in uns, in unserem transzendentalen, letztlich wahren Sein*». Husserl an Albrecht, 3/VI/1932, *Briefwechsel*, IX, pp. 83-84 (subl. nossos).

KANT, WEIL: DUAS LEITURAS DO MAL RADICAL

José António Leite Cruz de Matos Pacheco

1. Provocando escândalo nos contemporâneos, mesmo naqueles que, de entre eles, se não reconheciam como seus adversários¹, Kant, em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), sustenta, ineditamente, a existência de um domínio da intimidade humana onde, insondável e obscura, *se inscreve a génese do mal*.

Ora, a teoria da radicação do pecado deve, no texto kantiano, ler-se como um palimpsesto em que uma sobreposição de sentidos interpela o hermeneuta atento: significa, por um lado, o carácter primeiro do mal, quer dizer, a sua anterioridade em relação à própria tarefa do bem, como se a escolha da Lei solicitasse um *arrancar-se* e um *renunciar* ao pecado que visceralmente habita o Homem. «*Mas a distância entre o bem, que em nós devemos efectuar*, e o mal, de que partimos, [sublinhado nosso] *é infinita [...]*»², razão pela qual não poderíamos, em época alguma, testemunhar a coincidência entre a nossa acção e a Lei moral. Essa dissintonia, porém, dá a ler uma outra significação do tomar do mal por raiz: *a sua*

¹ Cf. E. Weil, «Le Mal radical, la Religion et la Morale» in *Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1982, p. 143, onde se recorda como houve, para inúmeros teólogos, precisão de «explicar» o texto de Kant, tratando o seu autor como um acusado carecido da apresentação de circunstâncias atenuantes.

² I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*A Religião nos Limites da Simples Razão*), trad. de Artur Morão, Ed. 70, 1992, p. 72).

persistência, desde logo insinuada na forma de um *defeito* de grau de toda a intenção moral *enquanto* manifestada no agir, porque, ainda mesmo que seja, *na sua qualidade*, no seu arquétipo, a mais pura e perfeita, requer, na sua prática, uma constante progressão³; trata-se aí, contudo, do mal resumido a um *deficit* ontológico. Mas surpreendemos, também, a *persistência* do pecado, se o captarmos num outro nível: a «*adopção de uma disposição boa*» não dissolve a *possibilidade* de reincidência no mal, que coexiste, portanto, com o princípio do bem. Encontramo-lo, sob o recorte desta nova luz, como *insistência* de um querer pervertido, e não já como insuficiência humana.

O combate que todo homem moralmente bem intencionado deve vencer nesta vida sob direcção do princípio bom contra os ataques do princípio mau nenhuma vantagem maior lhe pode proporcionar, por muito que se esforce, do que a libertação do domínio deste último [...]. Mas nem por isso deixa de estar sempre exposto aos assaltos do princípio do mal; e a fim de afirmar a liberdade, que é constantemente atacada, deve doravante manter-se sempre preparado para a luta.»⁴

É-nos exigida, em cada momento, uma decisão a ser tomada, renovadamente, perante as possibilidades extremas. O título da primeira parte do escrito de Kant intenta dar conta da coexistência de ambas, na mesma morada⁵. A radicalidade é, pois, metáfora de um pecado cuja secreta voz se escuta na mesma sede que o bem: a vontade. Quer dizer: o mal não está contido na finitude, de que o Homem não pode acusar-se, ou nas inclinações naturais que o constroem mas não sendo, em si mesmas, más –, impregnadas somente da sua mais vasta razão de ser, quando se coadunam com os fins últimos do humano, mobilizadas para a realização do Homem integral. É importante que, para compreender a dimensão peculiar de culpa, do mal, saibamos pensá-lo como *um querer*.

As inclinações, a necessidade, o desejo do Homem finito, uma vez arrebatados aos fins que o ser humano, de acordo com o seu conceito, deveria visar, devêm meios de perversão; mas esses convites, esses fascínios corruptores não constituem senão a *tentação*; *não determinam absolutamente*: vimos que a morada onde se refugia o «*inimigo invisível*»⁶ é, também, a que acolhe no seio a possibilidade de que se lhe não ceda. Daí que aquele que se deixa tentar seja o homem que, no segredo do seu cora-

³ Cf. *idem, ibidem*, p. 81, nota 27.

⁴ *Idem, ibid.*, p. 99.

⁵ «*Da Morada do Princípio Mau ao Lado do Bom ou sobre o Mal Radical na Natureza Humana*», *idem, ibid.*, p. 25.

⁶ Cf. *idem, ibid.*, p. 65.

ção, *quis* deixar-se tentar. Ele é sempre, em última análise, o seu próprio sedutor:

efectivamente, quanto ao mais, é-nos indiferente [...] situar o sedutor só em nós próprios ou também fora de nós, porque a culpa não nos concerne menos no último caso do que no primeiro, e não seríamos por ele seduzidos se não nos encontrássemos coma ele em secreta harmonia⁷.

Mas reconhecendo no ser humano esta culpa inata, Kant absolve-o da malvadez diabólica. O estatuto do mal radical não é o de uma vontade que prefere, com conhecimento de causa, o egoísmo e o vício, mas o de um querer que a si próprio ludibria; não o de um assumir por móbil e regra de conduta o mal explicitamente enlaçado como mal, mas o da má-fé, insinceridade que confunde e mascara as intenções, e se justifica aos olhos da Lei, ou seja – para recorrer às categorias freudianas –, que «racionaliza»; dissensão da consciência, em síntese, que não se olha nos olhos.

2. Dir-se-ia que também o tema do *mal radical*, por um lado, e o do *sentido*, por outro, constituem os pontos nevralgicos sobre que assenta o sistema de Eric Weil. Quer estes problemas, quer o tecido mediador que os liga descobrem um Pensamento que não elide a sua filiação kantiana. Mas, ao mesmo tempo, revelam que é nas fontes de um Kant quase obscuro e marginal, que vai beber: não tanto no autor das Críticas maiores, consagradas e estabelecidas, na sua interpretação última, pelo operar exaustivo de uma série de comentadores, mas no da *Crítica da Faculdade de Julgar* (ou da *Judiciária*, segundo a tradução do título aventada por Weil)⁸ e no de *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

Do primeiro, herda a atenção concedida ao sentido que o mundo apresenta ao olhar do Homem –, ou, em termos weilianos, à *sensatez* do real, que não pode confinar-se no mero campo das aplicações *a priori*; ou seja: retém-se a vontade de reconstituir a pergunta por uma coerência da realidade, como que desenhada em função de fins, e que não é «*imposição ou sobreposição*»⁹ de estruturas de nexos.

Do segundo são oriundas as categorias que lhe permitem pensar as clivagens com que se confronta aquele que demanda o sentido: a experiência do terror, a violência do mundo e dos homens.

O mal radical conota, pois, para Eric Weil, a possibilidade da violência, que se alberga no cerne da liberdade humana.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 66.

⁸ Cf. Weil, *op. cit.*, p. 8.

⁹ «[...] mais c'est toujours le monde qui révèle son sens, un sens qui ne lui est pas imposé ou superposé.», *idem, ibid.*, p. 172.

Tal como em Kant, também aqui o pecado é primeiro: a opção pela Razão requer uma renúncia ao mal.

Toda a reflexão de Weil se vai gizando na órbita desses dois polos, o da fundação de sentido e o da sua antítese, e aspira a compreender esse combate original que se trava no âmago do Homem, que não teria ascendido, filogeneticamente, ao plano da Razão, e não seria, em cada momento da sua vida, razoável, se não por um acto fundo de renegação do pecado.

A identificação da violência com o mal radical parte, também, de que postulemos o seu princípio como inserido na vontade, ao invés de o fundir com a condição da finitude. A possibilidade do mal é própria de um ser livre. Com efeito, só o Homem pode ser verdadeiramente violento, nunca a natureza ou os outros animais: somente o ser humano, porque na e pela sua liberdade vem a violência suscitada ou contrariada.

Mas tal escolha adquire, nesta óptica, uma responsabilidade superlativa. O homem mau faz mais do que germinar o equívoco na sua consciência: *é diabólico*. O que Kant, portanto, não viu, ou melhor, *«o que muito bem viu ao discernir no homem um mal radical, mas de que reprimiu a consequência última –, é que o homem pode viver na recusa de toda a moral justificada ou justificável (seria um pouco pueril objectar que mesmo os desordeiros vivem segundo um sistema de regras: a questão não é do facto, mas da justificação), que, sendo livre, pode optar contra a liberdade, pelo desejo, pela violência, que pode recusar a regra e os conceitos de universalidade e de universalização»*, isto é, *que a «sua vontade pode fazer-se, segundo a expressão de Kant, naquilo que Kant declara impossível, a saber, diabólica.»*¹⁰

Esta tese enfrenta, nos pensamentos de Kant e de Hegel, com que Eric Weil continuamente dialoga, em relação aos quais a sua reflexão se situa, conclusões fundamentais: assim, se a admissão do carácter diabólico do mal no Homem extrai, da visão kantiana, as consequências que o próprio Kant não ousara tematizar, prova, ainda, contra o empreendimento totalitário de Hegel, que a categoria do Absoluto não faz descer a cortina sobre o teatro do conhecimento, uma vez que, depois do que deveria

¹⁰ *«Or ce que Kant n'a pas vu – non, ce qu'il a bien vu en discernant dans l'homme un mal radical, mais dont il a repoussé la conséquence dernière –, c'est que l'homme peut vivre dans le refus de toute morale justifiée ou justifiable (il serait un peu puéril d'objecter que même les brigands vivent selon un système de règles: la question n'est pas du fait, mais de la justification), que, étant libre, il peut opter contre la liberté, pour le désir, pour la violence, qu'il peut refuser la règle et les concepts d'universalité et d'universalisation. Sa volonté peut se faire, selon l'expression de Kant, de ce que Kant déclare impossible, à savoir diabolique»*. Idem, *«Faudra-t-il de Nouveau parler de Morale?»*, in *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, pp. 272-273.

consumar a História, i.e., após o advento do reencontro consigo da Razão, que a filosofia hegeliana autoproclama, há homens que rasgam o invólucro do Absoluto, escapando à clausura de um Saber que se afirmava realizado e esclarecido, e o fazem optando – diabolicamente, quer dizer, *com conhecimento de causa* –, pela violência opaca, subsistindo irredutivelmente fora dos esquemas intrínsecos a uma luminosa presença *em-si, para-si*, da Razão.

3. Mas uma certa perplexidade impele, no limiar desta leitura weiliana do *mal radical*, à recapitulação de alguns pontos, que deveriam ser trazidos para a luz do todo da obra de Weil. É, principalmente, a natureza de um tal exercício de escolha, *com conhecimento de causa*, da violência, que conviria investigar detidamente. Consideremos, por um momento, a *liberdade* que, complexa, se oferece ao enfoque de *Philosophie morale*, como portadora dos diferentes planos que só na unidade e na mediação se completam mutuamente: aquela seria, quer o fluxo de uma *opção fundante*, quer o programa da Razão, em que se reflecte e subsume essa fundação de si. Mas a ruptura pode, não obstante, verificar-se. O Homem é livre de *optar* contra a Razão e, portanto, contra a própria liberdade. A violência traz sempre implicada uma decisão suicida. Mas que pretende dar a ver, a tese de que haveria, nessa vontade do mal, *conhecimento de causa*? Qual o exacto horizonte semântico da expressão? Postular um primado da *escolha* (seja do pecado, seja da moral), não pressupõe uma consciência imediata e plena, do sentido daquilo que se está escolhendo. A opção não se desvenda no seu alcance último senão a quem optou, *e optou pela Razão*. É, uma vez tornada já liberdade razoável, que ela se compreende e determina como tendo sido fundada em face de uma possibilidade contrária:

Se, pois, a liberdade é anterior à razão, a própria anterioridade não existe senão do ponto de vista da razão e do discurso¹¹.

Não é, então, certo, que se assiste, abordando desta forma o *mal radical*, à emergência de uma ambiguidade, de uma inevitável flutuação entre diferentes dimensões? Tendo a violência, por raiz, a vontade, não se produz, no entanto, por uma dissimulação no interior desta –, ainda aqui, como em Kant – uma vez que se fala do gesto que recusa ascender ao conhecimento de si? Não haveria, portanto, que conter a ressonância da expressão *optar com conhecimento de causa*, para referir a vontade da violência?

Devemos colocar-nos, insiste Weil, sob o signo do *direito*; permane-

¹¹ «Si donc la liberté est antérieure à la raison, cette antériorité même n'existe que du point de vue de la raison et du discours». *Idem, Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, p. 48.

cendo na ordem do *facto* atemo-nos a um tipo de «*objecção pueril*». Há que situar o nosso olhar ante o violento enquanto homem que, mais do que *fingir* que as suas intenções se elevam ao respeito pela Lei, renuncia a ela e a tudo o que dela promane. Somos confrontados com uma mudança qualitativa, relativamente a Kant, no modo de captar essa radicalidade. Não se faz, porventura, a exposição do diabólico *de facto*. Se o *mau* não vê precisão de justificar-se no tribunal da Razão é porque a considera uma doença; se renega a moral é porque crê agir em nome de outros valores. Ou seja: a escolha da violência estriba-se, no extremo, numa *inversão* que é, *de facto*, ainda da ordem da má-fé, nunca do reconhecimento diabólico do mal como mal, por quem o desposa.

Mas, *de jure*, a opção pelo pecado não pode ser reduzida à estatura do mero resultado de uma *fraqueza da vontade*. Eis o que fundamentalmente toca a expressão «*en connaissance de cause*» designando, para Weil, o carácter de uma escolha, *em si mesma* (embora não para-si), absoluta; isto é: que anseia tornar-se *obra*, realizando no mundo da condição, até às últimas consequências, uma possibilidade incondicionada. O violento – aquele que com conhecimento de causa recusa o sentido – é, pois, para o discurso, i.e., para o próprio sentido, «*um filósofo que se desconhece*»¹²: *sabe* que escolhe a recusa da Razão, isto é, que opta por não saber o saber subterrâneo da sua escolha.

O *mal radical* não evoca, aqui, uma aporia weiliana, mas a transposição da inocência de Kant; é a reconstrução de uma dialéctica, segundo a qual *só pensando a possibilidade do diabólico estamos aptos a reescrever a genealogia do filosófico*.

Não existiria violência pura, sem *conhecimento* (*em si*) de causa; Mas, ainda: «*sem essa possibilidade*», também «*a filosofia não seria compreensível para ela mesma*»¹³. Não tendo que originar-se contra o pecado, não poderia pôr-se por um acto de liberdade –, e não seria livre fundação de si, horizonte de uma reflexão que contém a própria iniciativa, no momento em que nomeia e combate o duradouro poder da violência, que assombra o Homem.

¹² «*Se prenant pour violent, il n'est pour le discours qu'un philosophe qui se méconnaît [...]*». Idem, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 61.

¹³ «*Et elle [la violence pure] est possible, et sans cette possibilité la philosophie ne serait pas compréhensible pour elle-même*». Idem, *ibid*.

RÉSUMÉ

KANT, WEIL: DEUX LECTURES SUR LE MAL RADICAL

Le mal radical figure, selon *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, de Kant, la possibilité d'une mauvaise-foi de la raison envers soi-même, mais jamais celle d'une décision diaboliquement prise «en connaissance de cause». Le but de cette étude a été celui de montrer comment Eric Weil reprend la théorie, médiatisée par des catégories post-critiques (notamment celles apportées par Hegel), dévoilant, au fond de la thèse de Kant, le fil caché que Kant, lui-même, ne pourrait pas accepter, et qui finalement identifie le mal avec le choix *diabolique* de rompre, *en connaissance de cause*, avec la recherche de l'universalité et la construction du sens.

ARTE E NATUREZA NO SÉCULO XVIII EM PORTUGAL

Pedro Calafate
Universidade de Lisboa

Entre os mais marcantes propósitos do discurso estético dos nossos iluministas residiu o anseio de determinação das leis objectivas do belo, mostrando o modo como se relacionam e se acordam com as propriedades e qualidades fundamentais da natureza humana, o que é dizer, mostrando que elas assentam numa base de uniformidade e de universalidade que, naquilo que lhes é essencial, escapa às vicissitudes do tempo e da história¹.

¹ A este respeito escreve o Padre Teodoro de Almeida: «Havemos de admitir que há umas disposições primitivas da alma que ela recebeu da mão de quem a formou, e outras disposições que são adquiridas à força do uso e do costume. Por isso havemos de distinguir dois géneros de beleza e formosura: uma constante, fundada na natureza e que sempre agrada; outra que é inconstante e se muda e que às vezes agrada e outras vezes não; a beleza constante consiste na congruência com as disposições primitivas da alma; a beleza inconstante consiste na congruência com as disposições adquiridas da alma, que actualmente estão nela». *Recreação Filosófica*, vol. VIII, tarde XLVIII.

Do mesmo modo escreve António Genovesi: «Costumam chamar-se formosas aquelas coisas que têm perfeição, ordem, uniformidade e proporção. Portanto, a formosura é uma apta congruência das partes com o todo, a qual maravilhosamente recreia os olhos. Por esta razão dizemos que o mundo é muito formoso, porque todas as partes têm conexão entre si e com o todo com admirável ordem e proporção. Esta perfeição chama-se metafísica». Para além desta perfeição metafísica, fala Genovesi de uma perfeição física e de uma perfeição moral: «Há uma perfeição física que consiste na congruência das coisas com a constituição dos homens, a qual é tão vária como os homens, pois que a constituição dos homens é tão diversa como eles entre si. Finalmente há uma formosura moral, cuja força provém dos usos e costumes, de que

É nesta conformidade que a ideia de natureza será chamada a desempenhar aquela que tem sido, desde a antiguidade, a sua principal função, que é a de fornecer, neste caso à estética, uma base substancial, de modo a que o belo se possa identificar com a estrutura inteligível das coisas e, em última análise, com a verdade.

Assim, a ideia de natureza neste contexto não se refere a um campo de objectos mas, fundamentalmente, ao operar firme e seguro das nossas faculdades. A natureza, na estética do iluminismo em Portugal, enquanto se refere a uma exigência de racionalidade, a um princípio de inteligibilidade e à ideia de verdade, define um campo regulado por princípios universais e estáveis, tão universais e tão inalienáveis como o era a própria natureza humana, no desejo sempre expresso de vincar uma contraposição perante os domínios da opinião, da convenção, do capricho, da arbitrariedade e... da imaginação, comumente designada por «fantasia».

A ideia de natureza permite assim sustentar um discurso sobre a essência do belo, um belo absoluto, determinando a existência, em todos os espíritos sãos, de uma ideia acerca do agrado, da excelência e da perfeição.

No século XVIII em Portugal, parte considerável da reflexão sobre estas questões enquadrar-se-á no seio da retórica. Por essa razão, aquele inicial anseio de uniformização sofrerá inevitáveis transformações, atendendo ao objectivo último da Retórica como disciplina. A retórica possui um âmbito próprio de actuação, dirigindo-se ao universo dos afectos e das paixões, num complexo jogo de articulações entre um auditório universal e abstracto, e os auditórios situados.

Assim, veremos que «natureza» e «natural», na retórica do iluminismo português, possuem dois significados fundamentais. O primeiro, referente ao «estilo natural» ou estilo simples, considerado por Vernei como o mais difícil de todos os estilos, pois se apresenta despido de todo o figurativo, valendo-se apenas de «termos próprios». O segundo, referente ao tema da «arte escondida», a *negligentia diligens* dos Antigos, procurando, na sábia utilização do princípio clássico da conveniência dos estilos, que todo o esforço ou artifício para o conseguir se «esconda», a fim de transmitir a aparência de «naturalidade». Aqui se inclui uma vasta teorização em torno do estatuto das figuras de retórica, nomeadamente da metáfora, tornada necessária não apenas pela «pobreza da linguagem», mas também como forma de adequação da linguagem às paixões e aos afectos, transformando-a em «linguagem natural das paixões».

De qualquer forma, a utilização da ideia de natureza é afectada, também aqui, por uma forte zona de ambiguidade, a mesma que se verificará no seu emprego inicial nos tratados de retórica da antiguidade.

Em termos da cultura europeia, foi durante o século XVII, sobretudo na sua primeira metade, que a expressão «natural» invadiu maciçamente o vocabulário da crítica, a fim de designar uma qualidade do estilo.

O conjunto de ideias e exigências que o termo abarca remontam, na sua maioria, à retórica da antiguidade, a qual forneceu os quadros operatórios básicos aos teóricos do estilo do classicismo. Para B. Tocaine, em estudo sobre a ideia de natureza no século XVII em França, «a própria expressão «estilo natural» mais não é do que a formulação de princípios antigos, quase sempre reelaborados em função do gosto contemporâneo e das formas literárias da época»².

De facto, analisando os tratados de retórica da antiguidade, com relevo para os de Cícero e de Quintiliano, verifica-se que o recurso ao termo «natureza» é frequente, tanto a respeito da invenção ou escolha dos argumentos, como da disposição e da elocução. No dizer de A. Pellicer, tal recurso corresponde à vontade de «fundar os preceitos e, através deles, a eloquência, na «realidade das coisas», as realidades materiais e humanas que constituem a sua própria substância, pela necessidade de a adaptar às condições nas quais ela se deverá exercer, tendo em conta a «natureza» do espírito humano, o dos juízes que importa persuadir e o do público que se torna necessário conciliar»³.

A natureza traduz a ideia de fundamento, de instância fundante e de realidade das coisas, à qual se torna necessário que a eloquência se adapte, seja ela a ordem imutável da razão, seja a realidade mutável dos homens, postos nas suas circunstâncias concretas.

Ora, a este respeito há um factor que se nos afigura da maior importância na utilização que do termo faz Cícero nos seus tratados. De facto, Cícero tende a utilizá-lo menos pelo seu significado do que pelo efeito e pela ênfase que provoca no discurso, a fim de, escreve o mesmo autor, «elevator o pensamento e ornar o estilo. O termo é utilizado menos por causa das noções que representa do que em razão da sua função característica que é a de conferir ao discurso uma elevada dignidade intelectual, um considerável alargamento do âmbito de aplicação das ideias em causa, pela acepção de universalidade que lhe está associada, pela ênfase, pela

² Bernard Tocaine, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII siècle*, Paris, 1978, p. 811.

³ André Pellicer, *Nature. Étude sémantique et histoire du mot latin*, Paris, 1966, p. 444.

enunciado virtual, dito natural, ao qual se poderá reduzir o enunciado ornado e figurado»¹⁰.

Luis António Vernei possui amplas referências a uma tal noção de estilo natural. Veja-se o seu texto inserido no Verdadeiro Método de Estudar, em que refere :

«Fácil coisa é a um homem de alguma literatura ornar o discurso com figuras; antes todos pendemos para isso, não só porque o discurso se encurta mas porque talvez nos expliquemos melhor com uma figura do que com muitas palavras. Pelo contrário, para nos explicarmos naturalmente e sem figura, é necessário buscar o termo próprio que exprima o que se quer e sempre se quer perfeita inteligência da língua para o executar. Além disso, as figuras encantam o leitor e impedem-lhe penetrar e descobrir os vícios que se cobrem com tão ricos vestidos. Não assim no estilo simples, o qual, como não faz pompa de ornamentos, deixa considerar miudamente todos os pensamentos do escritor [...]. O estilo simples é o modo de falar natural e sem ornamentos.»¹¹

Percebe-se, aqui, o modo como o estilo simples ou natural se valoriza perante o estilo figurado, o qual, como refere, pode servir de porta a sofismas e enganos dissimulados. E é tanto mais assim que se preocupa em distinguir este estilo simples, que se serve de expressões «naturais», da maneira de falar «tosca» e «baixa», utilizada pelo comum da plebe e das gentes mais rústicas:

«Não quero dizer que o homem civil fale como a plebe, mas que fale naturalmente [...]. Não é o mesmo estilo baixo que estilo simples.»¹²

Portanto, as expressões «comuns e naturais» são, afinal, «palavras próprias e puras»¹³, as quais podem inclusive chamar a si a tão prestigiada ideia de «sublime» pois, como refere, «pode um pensamento ter estilo sublime e não ser pensamento sublime; e pode achar-se pensamento sublime com estilo simples»¹⁴.

Noutro passo, Vernei aproxima esta noção da de «estilo científico», cuja utilização se requer como a mais própria sempre que se não trate de «persuadir homens apaixonados, excitando as armas com que a alma se move para esta ou aquela parte. O primeiro postulado que se põe no prin-

¹⁰ Bernard Tocaine, *op. cit.*, p. 821.

¹¹ Luis António Vernei, *Verdadeiro Método de Estudar*, edição org. por A. Salgado Júnior, vol. II, carta V, p. 92-93.

¹² *Ibid.*, p. 93.

¹³ *Ibid.* p. 94.

¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

cípio dos tratados modernos é que o leitor se dispa de todo o género de prejuízos e paixões, e que examine as razões como merecem»¹⁵.

Este é o estilo da sua preferência, mas reconhecidamente insustentável na sua exclusividade, atendendo ao modo mais frequente com que os homens se persuadem, em articulação com o imperativo pedagógico de alargar a receptividade dos domínios da cultura e do saber: «Uma verdade nua e crua, proposta a uma pessoa que as não coze bem, é dura de digerir.»¹⁶ Por isso, entre o gosto de uma eloquência simples e a concessão a uma eloquência ornada, desenha-se uma oposição nitidamente perceptível, num complexo jogo de referências a tradições retóricas e a uma natureza que tanto pode ser concebida como modelo de «simplicidade racional», como também como modelo ornamental.

A concepção de retórica que aqui se perfila é a mesma que, retomando a análise de Ricoeur, viria a determinar a morte da retórica clássica, pois é uma consequência da «ditadura da palavra na teoria da significação», princípio cuja consequência final é a da redução da metáfora a puro ornamento, à luz do que chama o «postulado da paráfrase exaustiva», no qual compreender ou explicar um tropo é encontrar a palavra própria ausente, «sendo nula a soma algébrica da substituição e da restituição»¹⁷.

Daqui resultam as duas consequências finais, resumidas em dois postulados: o da «informação nula», à luz do qual o tropo não comporta qualquer informação nova, e, finalmente, a consideração do tropo ou da metáfora como uma mera «vestimenta da expressão nua do pensamento», tendo pois uma função meramente decorativa.

São abundantes e significativos os textos da nossa segunda metade do século XVIII em que esta situação se percebe. Veja-se, desta feita, a *Recreação Filosófica* do Padre Teodoro de Almeida, outro partidário de uma prosa racional e conceptual, num contexto de adequação entre as palavras, os pensamentos e a «realidade das coisas». Assim, diz-nos na obra referida que as figuras de retórica são, a maior parte das vezes, nocivas, remontando à prevenção platónica e augustiniana, pois que «dão muita ocasião a que se insinue a mentira com aparência de verdade [...]. Atrás do encanto vem o engano e quem vos quer enganar sempre começa por vos atrair», acedendo, depois, de forma concordante, às palavras de uma sua personagem, que diz: «Pois assim faço eu com a beleza da verdade: nos

¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹⁷ Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, 1975, p. 66.

ornatos da eloquência há muita trapaça; gosto mais de uma demonstração seca»¹⁸.

A este nível, verdade e beleza equivalem-se, para dar lugar à primazia do discurso geométrico e do método demonstrativo, como das suas palavras se depreende. A solidez e a simplicidade de uma demonstração, tanto em questões de método como em questões de estilo, aspectos que aqui se torna difícil distinguir, chama a si o atributo de «natural», por isso que as «demonstrações secas» são a expressão da ordem natural da razão. A linguagem que toma para si o rigor e a simplicidade das demonstrações geométricas acaba por equivaler a uma espécie de «grau zero da retórica»

Também Frei Manuel do Cenáculo, nitidamente mais moderado, atendendo à complexidade dos auditórios particulares com que se debate o pregador, não deixará de, em certos momentos, chamar a atenção para a eloquência «sólida», «compatível com a simplicidade natural»¹⁹, o que é dizer, uma eloquência em que o «fundo de doutrina» se anuncia «judiciosamente»²⁰, numa aproximação indesmentível à parte judicativa da dialética.

É por esta razão que se nota uma irresistível tendência para confundir a expressão natural do pensamento com a expressão conceptual da verdade²¹.

À linguagem cabe, atendendo ao imperativo deste estilo, seguir a ordem geométrica e natural do pensamento, tornado réplica de um universo geometrizado, na convicção generalizada de que é esta ordem «natural», por ser simples, breve e clara, a que mais facilita a apreensão do discurso.

Importa, no entanto, dizer que uma das razões importantes que explicam a insistência neste tópico reside numa vontade explícita de oposição e crítica perante o panorama da retórica e da eloquência do período barroco. A compreensão da dinâmica e dos conteúdos do pensamento setecentista dificilmente se alcança sem uma constante incursão nos domínios a que, de forma sistemática e quase sempre polémica, se quis opor.

A estética da palavra no iluminismo português apresenta uma necessidade intrínseca de considerar a verdade na sua nudez, independentemente dos ornamentos que, em segunda instância, se lhe possa adicionar, para captar a atenção. O ideal lógico de uma adequação à verdade e à ordem do

¹⁸ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, vol. IX, tarde II.

¹⁹ Frei Manuel do Cenáculo, *Memorias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, 1776, p. 47.

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

²¹ Bernard Tocaine, *op. cit.*, p. 828.

pensamento será sempre assumido por esta concepção, levando Vernei a escrever que «o primeiro ornamento é a verdade ou semelhança das palavras com as ideias e objectos delas»²². Mesmo do ponto de vista estrito da persuasão, «só a verdade é a que persuade, quando se lhe dá atenção»²³.

Ora, a realidade mais profunda da retórica de Seiscentos, nomeadamente a que se referia à oratória do púlpito, sempre em causa, atendendo à sua projecção e importância na sociedade portuguesa, participava de uma outra cosmovisão, na qual não seria difícil delinear os traços de uma distinção ontológica, que parte de uma concepção da realidade e do mundo ou, se preferirmos, da natureza, como enigma generalizado e que cede, assim, perante uma opacidade fundamental, reclamando sem cessar as virtudes da acuidade, da agudeza e do conceito engenhoso.

Apesar dos constantes apelos à clareza e à simplicidade dos discursos entre os tratadistas da retórica de Seiscentos, o certo é que uma tal cosmovisão pouco se compatibiliza com elas, mas sim com uma resistência intrínseca ao método linear e compendiário, em favor de um gosto que acentua o fragmentário e mesmo o difícil e o complicado.

Não deixa de poder determinar-se uma certa repulsa pela clareza e pela via compendiária, de que emergiam as acérrimas críticas dos teóricos das Luzes. A defesa do «conceito» implicava, por si só, uma recusa em circunscrever o objecto, em termos que o delimitassem clara e totalmente. O que se pretende é, antes, obrigá-lo a estabelecer múltiplas relações com outros objectos, num esforço quase acrobático, tecendo uma rede de conexões relativamente complicadas que o ouvinte terá de destrinçar gozosamente. Não se trata, agora, de identificar um centro, em torno do qual se hierarquizam outros elementos subordinados, mas sim de estabelecer pontes e relações com outros lugares mais ou menos distantes, em que o conhecimento se não estabelece de forma directa, mas indirecta e reflexa.

A razão de ser deste percurso indirecto e reflexo reside, afinal, na opacidade fundamental do real, infinitamente perseguido por meandros labirínticos²⁴, combinando este aspecto ontológico com um conhecimento profundo da psicologia e do comportamento humanos.

Assim se desenvolverão processos de captação da atenção, mediante técnicas de suspensão e de complexidade, que fazem o ouvinte prosseguir, orgulhoso do seu triunfo, uma vez resolvida a dificuldade apresentada.

À defesa da estabilidade e da uniformidade e, mesmo, duma concepção substancialista da natureza, opõe a cosmovisão barroca a dimensão labi-

²² Luis António Vernei, *Verdadeiro Método de Estudar*, cit., vol. II, carta V, p. 104.

²³ *Ibid.*, p. 143.

²⁴ A propósito desta vertente, veja-se Francisco Leitão Ferreira, *op. cit.*, lição I, parágrafo IX.

ríntica e fluída do mundo, que encontra no movimento o elemento dinâmico fundamental, razão por que se define a agudeza como a principal operação do engenho. A agudeza, que merecerá tão duras críticas da parte dos autores da segunda metade do século XVIII, mais não é do que a arte de captar as coisas no seu trânsito e no seu dinamismo intrínseco. Ela situa-se, com efeito, no pólo oposto ao do cartesianismo, significando uma capciosa argúcia que, mediante hábeis paralogismos, afirma uma verdade sem a demonstrar, ao mesmo tempo que evita a operação discursiva do raciocínio. Ela define, assim, uma retórica do movimento.

Deve notar-se, a este respeito, a significativa recomendação de Lourenço Botelho Sotomaior, no seu *Sistema Retórico*: «Deixemos aos filósofos naturais a especulação das essências e contentem-se os retóricos com os acidentes que percebem os sentidos que, já combinando-os, já contrapondo-os, já unindo-os, já separando-os, colherão copiosa seara ainda da mais estéril porção de qualquer matéria»²⁵. Há, com certeza, um «naturalismo» barroco, mas profundamente sensorial.

Noutro passo, em reforço desta ideia, escreve o mesmo autor, dando nota desta peculiar cosmovisão: «Não devem ser sempre universais os argumentos [...]. Só o atributo que me distingue é o que me aperfeiçoa», dizendo, de seguida, que tais atributos são as «propriedades das coisas», ao que acrescenta: «Mas não entendamos aqui por propriedades aquelas somente que radicam na essência das coisas e emanam delas[...]. Mas entendamos por propriedades aqueles acidentes que ou a natureza ou o acaso uniram ou separaram dos sujeitos, já sejam pessoas e lhes chame-mos qualidades, já sejam acções e lhes chamemos circunstâncias.»²⁶. Trata-se, então, daqueles «caudalosos rios de acidentes que singular e abundantemente fertilizam e florescem os sempre agradáveis campos da oratória»²⁷. O fundamental, diz Lourenço Botelho Sotomaior, não é o ser ou o existir, mas sim o aparecer²⁸, e daí o privilégio da forma na retórica, ou seja, da locução, cuja parte mais nobre são os ornamentos, figuras e cores retóricas, «pois dessas cores que são as que somente aparecem se compõe a forma da eloquência, sem a qual não pode aparecer oração alguma»²⁹. Às figuras e cores retóricas chama ele as «segundas intenções»³⁰ da retórica.

²⁵ Lourenço Botelho Sotomaior, *Sistema Retorico*, Lisboa, 1719, Exposição I, parágrafo I.

²⁶ *Ibid.*, exposição I, parágrafo V.

²⁷ *Idid*, exposição I, parágrafo V.

²⁸ *Ibid.*, exposição III, parágrafo I.

²⁹ *Ibid.*, exposição III, parágrafo I.

³⁰ *Ibid.*, exposição III, parágrafo I.

A concepção de natureza com que lida o espaço teórico do barroco é, pois, substancialmente distinta; o «naturalismo» que o guia é sensorial e preso ao caudal dos acidentes, à singularidade, à novidade imprevisível. A forma «simples» de expor uma matéria é relegada para segundo plano, em favor do «problemático», do «comparativo», do «contraditório» e do «paradoxo».

No entanto, o mesmo Botelho Sotomaior fala-nos de uma «disposição natural» das partes da oração, como também de um «estilo natural», que classifica como o melhor dos estilos³¹. Mas o modo distinto de conceber a natureza determina igualmente diferentes concepções a respeito da noção de «estilo natural».

De facto, a disposição retórica é por si dividida em «natural» e «monstruosa». A condição fundamental da disposição natural é a sua conformidade ao artífice e à matéria. Todavia, ser proporcional ao artífice significa, nas suas palavras, ser proporcional ao seu «génio particular e modo de dizer», no qual as palavras e as sentenças «sobem à particularidade do estilo do orador»³² para que se aperfeiçoem, e isto porque «a perfeição da natureza são os seus indivíduos»³³.

Do mesmo modo, o «estilo natural» se definirá como sendo aquele que convém ao assunto e ao orador, naquilo que mais o individualiza. Por isso, quando aborda o tema da imitação, a que também prefere chamar «causa exemplar», vemos que o que importa imitar «deve ser alguma coisa singular, mas também artificiosa»; não se imita o que é universal ou a todos comum, mas sim o que tiver singularidade e artifício³⁴.

O termo «natural» reveste-se, pois, de um significado profundamente diferente e mesmo contrário ao que possuirá na prosa de Vernei, razão por que a crítica iluminista ao barroco seiscentista traduzirá uma espécie de diálogo impossível, atendendo à tão grande diferença dos pressupostos doutrinários.

Mesmo analisando uma das obras de fundo, que foi considerada como de transição entre os dois períodos, a *Nova Arte de Conceitos*, de Francisco Leitão Ferreira, veremos a defesa explícita de princípios teóricos contrários ao ideário iluminista, que funcionaram como pressupostos estáveis. É o caso da sua desvalorização dos «vocábulos naturais e próprios»³⁵ e dos «conceitos verbais simples», em defesa das «vozes metafóricas, que

³¹ *Ibid.*, exposição III, parágrafo IV.

³² *Ibid.*, exposição III, parágrafo IV.

³³ *Ibid.*, exposição III, parágrafo IV.

³⁴ *Ibid.*, exposição IV, parágrafo I.

³⁵ Francisco Leitão Ferreira, *Nova Arte de Conceitos*, op. cit., lição V, parágrafo II.

na definição chamámos peregrinas, não porque sejam estrangeiras, mas porque são alheias e impróprias da coisa a que se transferem»³⁶. Nestas palavras metafóricas e impróprias consiste o conceito verbal engenhoso, em que faz assentar a dignidade da arte oratória.

As palavras não devem, pois, ser próprias, mas sim metafóricas ou peregrinas, instaurando uma dificuldade destinada a produzir satisfação por parte de quem ouve ou lê: «e quem lê ou ouve um tal conceito, folga de descobrir com o próprio entendimento aquele véu metafórico que lhe pôs o entendimento do artífice»³⁷.

Para Leitão Ferreira, toda a realidade é captada em trânsito, para o que se requer «prestreza» e «perspicácia», como virtudes naturais do «engenho»³⁸. O movimento é o elemento fundamental desta cosmovisão: «A fábrica do conceito toda se compõe de círculos, a sua firmeza está na agitação e só é constante no mesmo movimento, porque a translação ou imposição de nome alheio[...] é um movimento que não pára.»³⁹

A corrente iluminista, no seu propósito reformador, não acedeu à compreensão crítica de tais pressupostos, entregando-se à sua condenação algo apressada, embora em certos casos justificada pelo abuso a que tais princípios se prestavam, como resulta aliás claro das críticas do Padre António Vieira aos oradores da sua época⁴⁰.

Assim, dirá Vernei, em crítica global ao panorama da retórica do barroco, que o século XVII era «o século das agudezas», no qual «os homens grandes, ainda que conhecessem o ridículo deste estilo, não podiam dizer claramente o seu parecer porque seriam apedrejados»⁴¹.

Na realidade, na mira da crítica iluminista encontrar-se-ão, de forma privilegiada, a agudeza e o conceito, com todas as suas implicações, que o ideal de uma prosa racional não poderia, obviamente, aceitar. Por isso, dirá Vernei: «Além disso, os conceitos no sentido de agudezas são primos direitos dos equívocos e não se devem sofrer nem no verso nem na prosa»⁴². O conceito, segundo o Barbadinho, consiste, afinal, num «engano», considerando além do mais desapropriada a designação, pois ofendia o seu significado epistemológico tradicional.

³⁶ *Ibid.*, lição V, parágrafo II.

³⁷ *Ibid.*, lição V, parágrafo III.

³⁸ *Ibid.*, lição VI, parágrafo III.

³⁹ *Ibid.*, lição VI, parágrafo II.

⁴⁰ António Vieira, *Sermão da Sexagésima*, cit. cap. IV. p. 32.

⁴¹ Luís António Vernei, *Carta de hum Filologo de Espanha a outro de Lisboa acerca de certos elogios lapidares*, Madrid, 1749, p. 32.

⁴² *Ibid.*, p. 51.

O conceito, para os mestres de Seiscentos, era, com efeito, uma «alotopia», uma inclusão do que era distante, dinamizada verticalmente em «isotopias» (lugares e termos que possibilitam o jogo de afinidades), tratava-se, então, de uma «saturação semântica»⁴³, que liberta a possibilidade dos jogos formais da linguagem. Por isso, para Vernei, o bom engenho está longe de consistir no «estilo forçado e em grandessíssimo desejo de buscar o conceito»⁴⁴.

Nestes termos, para os teóricos da segunda metade do século XVIII o discurso resultava prolixo e desnecessariamente complicado, contrariando aquele ideal de uma retórica como perspectiva da razão, que funcionava para o discurso como a geometria para a organização do espaço.

Deve notar-se, a este respeito, a reacção contrária de Pina e Mello, na sua *Balança Intelectual*, texto de referência da polémica em torno da publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, afastando-se daquilo que Vernei considera como o primeiro e essencial objectivo do método e do estilo, o «facilitar a inteligência»: «O Anónimo deseja achar tudo fácil e claro à primeira vista e este género de composições sempre saem frouxas e insípidas [...]. Do comum e do fácil não se pode deduzir nem admiração, nem gosto nem novidade.»⁴⁵

Não assim para Vernei e para a generalidade dos intelectuais das Luzes, em que o primado da transparência e do fácil se assume como o primeiro mandamento do método e do estilo. Daí também o seu «horror» aos equívocos que, como vimos, Vernei considera como os «primos direitos dos conceitos».

O equívoco funcionava como uma figura privilegiada de substituição. Por seu intermédio, uma palavra, sem mudar a sua forma, adquiria por alargamento ou retracção um significado novo. Representava, pois, uma arte de deslocação, jogando na ausência com o alibi da presença. Estávamos perante uma figura essencial de polissemia, exercendo-se mediante o jogo de palavras e a multiplicação de sentidos, como se de um jogo de espelhos se tratasse.

Vernei mandara desterrar da República Literária essa «invenção dos seiscentistas», por razões que se prendem com o primado de uma ideia de natureza e de natural, articulada com o geometrismo.

A ele se oporá, desta feita, António Pereira de Figueiredo, no contexto da activa polémica em torno da publicação da mais célebre obra de Vernei.

⁴³ Veja-se Benito Pélegrin, *Éthique et Esthétique du Barroque. L'espace jésuitique de Baltazar Gracián*, Paris, 1985, p. 159.

⁴⁴ Vernei, *Carta de hum Filologo...*, p. 51.

⁴⁵ Franciscote Pina e Mello, *Balança Intelectual...*, Lisboa, 1752, p. 155-116.

Escreve, com efeito, o futuro colaborador do Marquês de Pombal que «o equívoco, por si mesmo e por sua natureza se faz recomendável e digno de se contar entre as belezas e discrições de um bom dito ou sentença. Os equívocos também têm lugar nos assuntos sérios, majestosos e graves. Onde infiro eu, contra o Crítico, que para um dito ser belo, engraçado e urbano, não é necessário que se funde sempre em verdade e, por conseguinte, que não deixam de ser belos, engenhosos e agudos os equívocos ou brincos de palavra, por trazerem talvez engano e decepção dos entendimentos, como ele dá muitas vezes a entender»⁴⁶.

Vernei responde na *Ultima Resposta*, sintetizando a sua posição em três pontos fundamentais: «1-Reprova [o Crítico] compor um discurso sério cheio de agudezas, antíteses e coisas semelhantes, como fizeram no século passado os poetas, prosistas e elogistas, que não podiam escrever sem figura, sem metáfora, sem agudezas das mais afectadas. Não porque essas figuras e graças não se achem na Antiguidade, mas porque repugnam à natureza do argumento; 2- Reprova o uso dessas agudezas nos argumentos alegres, quando são excessivas e continuadas, pela mesma razão; 3- Reprova entre as agudezas as mais fáceis, triviais, puerís, v.g. meros equívocos e paranomásias, que agradam a rapazes e idiotas que param na superfície das palavras e não buscamos sólido dos argumentos.»⁴⁷

Não menos significativo é o texto de Cândido Lusitano, na *Ilustração Crítica*, considerando, em harmonia com a sua definição do «bom gosto», não haver coisa mais intolerável «para um homem de bom gosto do que são aqueles equívocos totalmente falsos e que sem conterem a mínima parte de coisa verdadeira se fundam em uma agudeza material. A dúvida ou sentido ambíguo, na qual consiste a natureza do equívoco, mais é um defeito do que um adorno do discurso»⁴⁸.

O que aqui importa sublinhar é o radical distanciamento perante todos os processos que obrigassem o discurso a afastar-se da representação da natureza das coisas, em harmonia com as operações da alma, à luz de uma «episteme» da simplicidade e da clareza, o que é dizer, do «natural».

Não que a retórica do iluminismo português negasse o artifício, ela reconhece-o como imprecindível, mas sempre numa óptica de imitação de uma natureza substancializada, distante, portanto, daqueles caudais de acidentes, à luz dos quais o barroco a encarou. O que se imita não é, pois,

⁴⁶ António Pereira de Figueiredo, *Carta de hum amigo a outro amigo na qual se defendem os equívocos...*, s.d., p. 31.

⁴⁷ Luis António Vernei, *Ultima Resposta...*, cit. p. 52/53.

⁴⁸ Cândido Lusitano, *Ilustração Crítica...*, p. 17.

o singular ou o particular, mas o que é universal e necessário, não tolerando um artifício que saltasse inteiramente para lá do imperativo das regras universais.

Aquilo a que a «natureza» se opõe é ao que no léxico da época se designa comumente por «ligeireza», opondo-lhe a «gravidade» dos princípios e dos fundamentos universais e necessários, definidos pelo imperativo das regras.

b) O discurso natural e a arte escondida

Na definição do vocábulo «natura» que no *De Re Mathysica* nos dá Luis António Vernei, encontramos referência a uma eloquência que ainda que seja natural se chama artificial. Aparentemente, estamos perante um paradoxo que imediatamente se desfaz se considerarmos que o autor apresenta de seguida uma regra que permite à eloquência artificial ser natural: o orador não pode, de modo algum, exhibir a sua arte ou ostentar-se a si próprio. O desrespeito por tal preceito fá-lo cair na acusação de afectado, inepto e pedante.

Pede-se pois à eloquência artificial que se esforce por esconder a sua arte e, neste caso, essa mesma eloquência artificial será, também ela, natural, num quadro em que a arte acaba por encontrar a natureza ao cabo de um longo e complicado percurso.

Estamos pois no cerne do problema a respeito do qual se poderá falar de um «artifício naturalista» cuja importância se não circunscreve ao plano da beleza do discurso, abarcando também os da pedagogia e da moral.

O objectivo principal é o de escapar ao artificialismo através do próprio artifício, construindo um «natural» que reforça, afinal, o artificialismo a que se queria escapar. Escreveu, a propósito Clément Rosset que num contexto destes «o regresso redobrado do artifício provoca um inevitável aprofundamento do artificial, porque o artifício, sem deixar de ser artificial, transformou-se em natureza graças aos cuidados da preparação naturalista, redobrando assim o seu carácter não natural»⁴⁹.

Nesta conformidade, aquilo que acaba por estar ausente é a própria espontaneidade que a ideia de natureza poderia fazer supor. A natureza pode, assim, não ser sempre «natural», como é o caso do discurso espontâneo dos rústicos, e o artifício pode, por vezes, ser «natural», desde que se não ostente e permaneça escondido para que pareça espontâneo, num interessante jogo entre uma natureza desnaturada e um artifício natura-

⁴⁹ Clément Rosset, *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, 1986, p. 17.

lista, no quadro de uma crítica à sensibilidade e ao gosto de determinadas correntes estéticas.

Bem vistas as coisas, a natureza aqui não é mais do que a cultura, como reconhece Cândido Lusitano em interessante texto das suas *Máximas sobre a Arte Oratória*, ao dizer que a natureza de que se fala a propósito da eloquência é «uma natureza cultivada, polida e que deve este polimento e cultura a muita reflexão e estudo»⁵⁰

Resultado da facilidade no manuseamento de um código complexo e difícil, o «natural» designa agora a aparência de fluidez do discurso, em que as palavras e as ideias se encadeiam sem que o ouvinte se aperceba do esforço dispendido, ficando antes com a impressão de espontaneidade por parte do orador. Nestes termos, a noção de «estilo natural» assume outro significado, para além daquele que abordámos no ponto anterior. Já não se confunde com a exigência de expressão de uma verdade «nua e crua», confinada ao estilo simples, identificando-se agora com uma qualidade genérica, comum de direito a todos os estilos e géneros, à luz do princípio fundamental da «conveniência».

Assim sendo, o estilo figurado pode ser «natural» desde que as figuras se empreguem com parcimónia e sugiram não a escolha cuidada mas a espontaneidade (aparente) e desde que, também, exprimam adequadamente as paixões moderadas do ânimo.

É o que defende Vernei ao dizer que o óptimo, a este nível, seria que as figuras se não procurassem mas que se apresentassem espontânea e naturalmente, proferidas «quase por impulso da natureza»⁵¹. No entanto, tratando-se de uma realidade difícil de alcançar, dever-se-á recorrer ao estudo: «E assim, todo o estudo de um homem verdadeiramente eloquente consiste em observar bem a necessidade da matéria e entrar tanto dentro dela que possa formar um discurso natural, mas ao mesmo tempo eficaz e em que as figuras fujam-lhe da boca sem que ele vá detrás delas para ornar o discurso»⁵².

O texto acabado de citar apresenta-nos os dois significados fundamentais que «natureza» pode assumir em questões de estilo. No primeiro caso temos a exigência de aprofundamento da matéria, traduzindo um imperativo de conhecimento, para lá da mera invenção dos lugares, pois que para Vernei a tópica de nada vale se se não entender bem a matéria, considerando que «só assim se encontram os argumentos proporcionados ao sujeito». Aqui, o «discurso natural» identifica-se com a noção de estilo natural que abordámos na alínea anterior.

⁵⁰ Cândido Lusitano, *Máximas sobre a Arte Oratória*, Lisboa, 1759, Máxima VII, p. 41.

⁵¹ Vernei, *Verdadeiro Método de estudar*, vol. II, carta V, p. 79.

⁵² *Ibid.*, p. 80.

Todavia, a exigência de eficácia do discurso verdadeiro obriga a filosofia a ceder perante a retórica, impondo-lhe no entanto que as figuras sejam também elas verdadeiras ou naturais, ou seja, que imitem as «paixões arrazoadas» do ânimo, sendo agora uma exigência do estilo e do gosto que pareçam «fugir da boca do orador sem que ele vá detrás delas». Em conclusão, temos por um lado o tema do natural como discurso da razão e, por outro, o reconhecimento de que o figurado é também, dentro de certos parâmetros, a linguagem natural das paixões bem como o meio de as suscitar.

O tema, nesta segunda aceção, alcançou grande amplitude entre os nossos pensadores das Luzes, dizendo de novo Vernei, desta vez em texto publicado no decurso da polémica em torno do *Verdadeiro Método* de Estudar, que «o orador deve imitar o que é mais natural e racional: e empregar todo o artifício em mostrar que não se vale de artifício algum. Esta é a regra fundamental do Barbadinho e de todos os bons retóricos, que a figura se não deve buscar mas deve pular naturalmente da matéria. Só então é bela, agradável e eloquente»⁵³.

Já Pina e Mello, que em outros momentos atacara os exageros racionalistas de Vernei, vem agora a terreiro defender e louvar esta concessão do Barbadinho, pois que «a verdadeira eloquência, ainda que deva parecer natural, necessita muito de meditação e de muitos actos e reflexões, vindo com o uso a adquirir um hábito em que se mostrem os termos mais filhos da língua que do estudo»⁵⁴.

Será pois este o âmbito de aplicação do termo natural para adjectivar as virtudes do estilo, dando mostra de um indesmentível prestígio do termo bem como das múltiplas ideias que, com a sua tradicional ambiguidade, expressou.

ABSTRACT

ART AND NATURE IN PORTUGUESE EIGHTEENTH CENTURY

We study the relation between the classical ideas of art and nature, in the plan of the idea of beauty, with special reference to the eighteenth century Portuguese rhetoric. We show the primacy of nature over art, expressed by the privilege of the conceptual language, which requires the identification between nature and reason, considering rhetoric in the incidental plan.

⁵³ Vernei, *Carta de hum Filologo...*, cit., p. 30.

⁵⁴ Francisco de Pina e Mello, *Balança intelectual...*, cit., p. 46 e 50.

PROBLEMAS COM A JUSTIÇA UMA ANÁLISE DA ARGUMENTAÇÃO DO LIVRO I DA *REPÚBLICA*

Maria José Figueiredo
Universidade de Lisboa

Embora nitidamente integrado em toda a obra, na qual ganham finalmente sentido as questões que levanta, o livro I da *República* pode ser considerado, para efeitos analíticos, separadamente dos restantes livros; esta consideração resulta da sua semelhança com os diálogos elênticos: presença da pergunta «o que é?» (aqui implícita); de definições; dos *elenchoi* socráticos; de refutações das definições; de uma aporia final.

Como é sabido, a virtude a investigar é, desta feita, a justiça; e a mais interessante de todas as definições em discussão neste primeiro livro é indubitavelmente a de Trasímaco, não só porque Platão poderá estar a dar-nos, com ela, uma ideia dos pontos de vista do referido sofista¹, mas sobretudo, para o que aqui nos interessa, porque nela estão contidos alguns dos pontos correntes da noção de justiça, que Platão pretende claramente ultrapassar com a discussão que faz desta virtude ao longo de toda a obra: a ideia de que é uma virtude apenas (ou, pelo menos, fundamentalmente) exterior, social, pela qual se busca o benefício próprio, o benefício do mais forte, que é a vantagem que se tira do seu exercício.

¹ Ver G. B. Kerferd: «It has never been doubted that the opening statement by Thrasymachus represents the position actually held by him as a historical person.» (*The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, p. 120).

Esta noção da virtude em causa inclui-a no quadro das virtudes agressivas, tipicamente homéricas, que, na investigação platónica, se transformam em virtudes cooperativas, adquirindo, desse modo, um carácter moral e urbano². É a esta transformação que, como dissémos, assistiremos ao longo dos restantes livros da *República*. Contudo, no presente texto preocupar-nos-emos sobretudo com as discussões ocorridas no livro I.

Depois do intróito dramático, o diálogo inicia-se com um discurso de Céfalos (329a-331b) sobre as vantagens da velhice, e também as da riqueza, quando a velhice torna próximo o momento de partir para o Hades: «Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem (...) para isso a posse das riquezas contribui em alto grau»³ (331b). Esta afirmação de Céfalos, toma-a Sócrates como uma definição de justiça – virtude que é pela primeira vez mencionada no diálogo –, ou seja, como uma resposta à pergunta, não explicitada, «o que é a justiça?»⁴. E reformula-a de modo a conter dois elementos distintos: a verdade e a restituição do «que se tomou de alguém» (331c); prepara-se para começar a refutá-la, com um exemplo que mostra que a actuação prevista na segunda parte da definição pode constituir uma injustiça, quando Céfalos anuncia que tem que retirar-se, e a discussão fica a cargo de Polemarco (331d).

O filho de Céfalos (331d) realiza uma primeira reformulação da «definição», declarando que, segundo o dito do poeta Simónides, «é justo restituir a cada um o que se lhe deve» (331e). Sócrates retoma o exemplo anteriormente apresentado – do homem que nos confia uma arma e que depois, tendo enlouquecido, nos pede que lhe devolvamos (331e) –, para mostrar que nem sempre é justo restituir o que se deve.

Face a este exemplo, Polemarco acrescenta à «definição» uma precisão: em qualquer caso, «aos amigos se deve fazer bem, e nunca mal»

² A esta distinção entre virtudes agressivas e virtudes cooperativas, pode acrescentar-se uma outra, igualmente necessária para a compreensão das posições em discussão, entre justiça segundo a lei e justiça segundo a natureza – que encontramos debatida em textos fundamentais como os da *Antígona* de Sófocles (450-470) ou do *Górgias* (483a-d; 491e-2c) e do *Protágoras* (320d-324d) de Platão. No nosso texto, tomaremos por adquiridas estas distinções. Para a sua discussão, ver, e.g., A. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960, para a distinção entre os dois tipos de virtudes; J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1991⁷, para a passagem de uma concepção exterior para uma concepção interior da justiça; G. B. Kerferd, *op. cit.*, pp. 111-130, para a controvérsia lei/natureza; W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969; W. Prior, *Virtue and Knowledge*, London, 1991.

³ Salvo indicação em contrário, as citações são feitas a partir da tradução portuguesa de M. H. da Rocha Pereira, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1987⁵.

⁴ Ver W. J. Prior, *op. cit.*, p. 93.

(332a) – que significa que se deve restituir aos inimigos «o que lhes convém: o mal» (332b). A justiça é, então, à semelhança de outras *technai*⁵, como a medicina e a culinária, a arte de dar a cada um o que lhe é devido (332c), o que significa «fazer bem aos amigos e mal aos inimigos» (332d) – e esta é a segunda reformulação da «definição».

A refutação de Sócrates ocorre em dois momentos: em primeiro lugar, prosseguindo a identificação da justiça com uma *technê*, Sócrates procurará saber de que maneira é o homem justo capaz de fazer bem aos amigos e mal aos inimigos; ou seja, qual é o *ergon* da justiça, a que se aplica, em que é útil; e chega à conclusão de que a justiça é útil para guardar as coisas – dinheiro, podoas, escudos e liras (333c-d) –, ou seja, que é útil quando as coisas a que diz respeito não estão a ser utilizadas; de facto, no caso de necessitarmos de as utilizar, precisaremos, não de um homem justo, mas do *technikos* respectivo, que é aquele que sabe utilizá-las. A justiça é portanto «inútil, quando nos servimos dela, e útil, quando nos não servimos» (333d).

A refutação é clara, mas a conclusão não é justa. De facto, ao identificar a justiça com uma *technê*, Sócrates fá-la depender da produção de algo: um *technikos* é um produtor; ora, ao não ser capaz de identificar um produto da justiça, Polemarco é incapaz de responder pela sua utilidade. Mas a verdade é que o interlocutor de Sócrates poderia ter-lhe dito, e.g., que o produto da justiça é a segurança do bem que foi confiado ao cuidado do homem justo. Este homem pode, portanto, apresentar obra feita: a devolução do bem, no mesmo estado em que lhe foi confiado pelo seu dono. Neste sentido, o justo é um *technikos* com uma tarefa tão especializada como a de qualquer outro.

Sócrates faz depois intervir um rápido argumento sofístico, sem consequências processuais, segundo o qual o que melhor guarda é também o mais hábil ladrão (334a). Este momento da argumentação faz-nos compreender, no entanto, que, ao contrário do que se passará na última refutação, Sócrates admite, aqui, a possibilidade de uma *technê* ser valorativamente neutra, i.e., de o respectivo *technikos* ser capaz de produzir, com a mesma *technê*, tanto um produto bom como um produto mau.⁶ Esta posição, que confunde Polemarco («Já não sei o que dizia» 334b), encontra-se, no entanto, fora do registo socrático habitual, e também, como se vê pela

⁵ Para um tratamento da chamada «craft analogy», neste primeiro livro da *República*, e em especial na discussão com Trasímaco, ver E. Warren, «The Craft Argument: An Analogy?», in J. P. Anton/A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III. Plato*, New York, 1989, pp. 101-115, especialmente pp. 108 ss.

⁶ Ver E. Warren, *op. cit.*, pp. 102-103.

reacção do interlocutor de Sócrates, fora das concepções comuns relativas às artes, e ainda mais à justiça.

E passa-se ao segundo momento da refutação: um homem que quer fazer bem aos amigos e mal aos inimigos pode enganar-se, considerando bons, i.e., amigos, os que são realmente maus, e vice-versa, de tal maneira que «para muitos, quantos errarem no seu juízo sobre os homens, será justo prejudicar os amigos, pois são maus a seus olhos, e ajudar os inimigos, pois os têm por bons» (334d-e). Este segundo momento da refutação utiliza uma distinção cara a Sócrates, entre o que parece ser e o que realmente é, e chama a atenção para um importante aspecto, mais uma vez resultante da identificação da justiça com uma arte: a necessidade de que o resultado seja efectivamente bom. Não basta que o artífice se considere um bom executante, ele tem que ser julgado pela qualidade do seu produto – e, no caso da justiça, isso tem que resultar numa clara identificação do objecto sobre que age, que seja garantia de uma acção adequada.

Este segundo momento da refutação dá origem a uma terceira reformulação da «definição»: «é justo fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau» (335a). A esta definição, a última apresentada por Polemarco, vai Sócrates responder utilizando um terceiro aspecto da noção corrente de *technê*; vimos já que uma *technê* tinha que ter um produto; que esse produto tinha que poder ser objectivamente considerado bem realizado; perceberemos agora que ele tem que ser bom, que um *technikos* – um músico, um tratador de cavalos – não pode produzir um mau produto (335c). Um artífice tem que ser bom e produzir um bem. Deste modo, o homem justo, que é bom, como são bons, pela razão indicada, todos os artífices, está impedido de produzir um mal (335d), seja a amigos, seja a inimigos.

A definição de Polemarco, nas suas sucessivas reformulações, fica, assim, refutada, na impossibilidade de se conceber que o homem justo, dando a cada um o que lhe é devido, faça mal aos seus inimigos (335e). Polemarco está refutado, e bem refutado, e a prova é que não sente desejos de continuar a discussão. Mas a verdade é que, a nosso ver, esta identificação, pura e simples, da justiça com uma *technê* não é razoável,⁷ nem a refutação satisfatória⁸. Isto porque a definição – e as suas sucessivas reformulações – tinha uma conotação subjectiva, um âmbito pessoal, relativo às acções do indivíduo, e a refutação opera num campo objectivo,

⁷ Sê-lo-á adiante, na conversa com Trasímaco, que definirá a justiça em termos da arte governativa.

⁸ Prior diz mesmo que «None of the arguments [de Sócrates], interestingly enough, attacks the statement of Simonides, though Socrates acts as if they did (335e): they attack Pollemarchus» interpretation of that statement.» (*op. cit.*, p. 94).

relacionado com a produção – e no qual, como fica mostrado, não faz sentido a distinção (que é pessoal e subjectiva) entre amigos e inimigos.

Percebemo-lo claramente pela refutação à segunda reformulação da definição, quando se identifica o *ergon* da justiça com a guarda do que não está a ser utilizado. O que seria, nesse caso, fazer mal a um inimigo? Seria, naturalmente, não guardar em segurança o que lhe pertence; mas isso seria, como mostra a última refutação, não fazer bem o que competia ao *technikos*.

Porém, o que fica provado com a refutação não é que a justiça não é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, mas que a comparação com uma arte não contempla, especificamente, esta distinção (entre amigos e inimigos). Este aspecto é ainda mais claro se pensarmos numa *technê* para a qual é fundamental a distinção entre amigos e inimigos: a arte da guerra; é que, também nesse caso, amigos e inimigos não se distinguem pessoalmente mas, por assim dizer, tecnicamente; não se trata dos amigos e inimigos de quem pratica a arte, mas dos da cidade. E não será justo, neste caso, fazer mal aos inimigos?

Por outro lado, se atendermos à última refutação – um homem justo só pode fazer bem –, percebemos que ela opera através da ambiguidade do que significa fazer mal; porque o que é fazer mal a um inimigo? Pode ser castigá-lo, por exemplo. Ou pode ser não lhe devolver o que lhe pertence se se suspeitar que ele pode fazer-nos mal com isso. Ora, em nenhum destes casos estamos, *stricto sensu*, a fazer o mal, a piorar aquele a quem o fazemos – sendo este o único sentido aceitável de «fazer mal a» resultante da identificação da justiça com uma arte.

O que acontece neste *elenchos* é, à semelhança do que acontece noutros diálogos elênticos, que o interlocutor de Sócrates é refutado, não porque as coisas que diz não sejam verdadeiras ou aceitáveis, mas porque ele não sabe defendê-las, porque o saber não está estabilizado na sua alma⁹. Pelo contrário, será este género de conteúdo, interior, pessoal, que Sócrates procurará para a justiça (orientando nesse sentido as discussões que ocorrerão no resto da obra, à revelia dos interesses, primeiro de Trasímaco, e depois, em certa medida, também de Gláucon e Adimanto), por oposição a outro género de características, meramente exteriores, ligadas a relações de poder, que encontraremos na definição de Trasímaco. De tal modo que podemos dizer que, neste último caso, não é apenas o homem que é refutado, mas também as suas opiniões.

⁹ Acerca deste aspecto das refutações socráticas, ver J. Trindade Santos, *O paradigma Identitativo na Concepção Platónica do Saber*, Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, policopiado, pp. 96 ss.

Mas, antes de passarmos à discussão com Trasímaco, deixemos este primeiro *elenchos* esquematizado:

- I. 1. A justiça é dizer a verdade e restituir o que se tomou de alguém
Contra-exemplo
2. É justo restituir a cada um o que se deve
Idêntico contra-exemplo
3. É justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos
Identificação da justiça com uma *technê*
 - a) a justiça tem que ter um *ergon*
 - b) o objecto sobre que se exerce tem que ser claramente identificado
4. É justo fazer bem aos amigos bons e mal aos inimigos maus
 - c) o produto tem que ser bom

Entra em cena Trasímaco que, depois de uma breve discussão acerca da metodologia socrática e do papel que o próprio Sócrates desempenha nas suas conversas (336b-338b), apresenta a sua definição de justiça, que manterá ao longo de toda a argumentação: «A justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte» (338c). Depois de uma curta «graça» de Sócrates a esta definição – mal recebida por Trasímaco, como era de esperar (338c-d) –, o sofista explica-se: «Cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência», e a justiça é essa mesma conveniência dos governantes, a que os súbditos estão obrigados a sujeitar-se (338e). E por que razão são assim obrigados? Porque aquele que manda é mais forte do que eles e capaz de impôr essa lei.

A justiça é portanto a institucionalização do direito natural do mais forte a dominar sobre os mais fracos: a *physis* torna-se *nomos*. Ou seja, a diferença entre este estado de coisas, em que existe uma cidade e leis escritas – ou orais, para o caso tanto faz – a que os cidadãos têm que obedecer, e o estado de coisas que encontramos na natureza não é grande. A lei não é uma conquista, relativamente à ordem natural, mas apenas outra expressão dessa mesma ordem. Essa ordenação da lei ao benefício do mais forte é, aliás, na opinião do sofista, o princípio da justiça em todos os estados, sejam eles democráticos, monárquicos, ou outros (338e-339a).

E Trasímaco não está apenas a dizer que assim é, como quem constata um facto; está a dizer que é assim que deve ser¹⁰: que é justo que o homem

¹⁰ Não parece ser esta a interpretação de M. Untersteiner (*Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993², tomo 2, p. 185), para quem «Thrasymaque constate et interprète un état de fait. Il ne propose aucune norme destinée à être suivie, il se contente d'avancer une explication rationnelle».

mais forte domine sobre os mais fracos, e não que todos estejam submetidos à mesma lei, que os torne iguais uns aos outros.¹¹

Sócrates tenta uma refutação semelhante à utilizada em I.3.b) (acima): se os governantes se enganarem relativamente ao que é mais vantajoso para eles (possibilidade que Trasímaco aceita, 339c), não será injusto obedecer-lhes? – ou seja, não haverá situações em que a busca da justiça de acordo com a definição promova a injustiça (i.e., não beneficie os que governam)? (339b-340b)

Trasímaco responde-lhe utilizando os mesmos argumentos de I.4.c): «Em rigor, (...) nenhum artífice se engana. (...) só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice» (340e) – portanto, sempre que um governante, que o é de facto, promulga uma lei, a lei que promulga visa o seu benefício, e deve ser obedecida pelos seus súbditos (339e-341a).

A refutação de Sócrates opera com uma variante de I.3.a): o *ergon* de uma *technê* é o que a ela diz respeito, ou o lucro, a vantagem que com esse exercício se obtém? (341c) É que, se uma arte busca a sua própria vantagem, uma vez que essa não é a sua especialidade, pode enganar-se e buscar antes o que não lhe é vantajoso; nesse caso, precisa de uma segunda arte, que procure a sua vantagem, e esta de uma terceira, e «assim até ao infinito» (342a). A verdade, porém, é que não «é próprio de uma arte procurar a conveniência de outro senão a daquilo [acerca] de que é uma arte»¹² (342b) – o médico, do corpo, a equitação, dos cavalos (342c). E esse, o objecto sobre que se exerce a arte do artífice, é «o mais fraco, e o que é por ela governado» (342c-d).

¹¹ O horror à igualdade entre os homens, produzida pela lei, é, curiosamente, comum a Trasímaco – como a Cálicles, no *Górgias* – e a Platão, para quem a democracia era o pior dos regimes, antes da tirania – mas não pelas mesmas razões; o que Platão não consente é ver as coisas decididas pela maioria, e não pelo saber, *La.* 184e (embora tenhamos que admitir que parte desta aversão se devesse ao seu «economic and social background», G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York/London, 1986, p. 10, mas ver a continuação deste texto).

Ora, é precisamente essa igualdade, a capacidade, concedida por Zeus, que todos os homens têm de decidir o que é justo a respeito da virtude política, sem a qual não haveria cidades; ou seja, a diferença qualitativa entre a ordem natural e a ordem legal ou política, é isso que Protágoras advoga no diálogo que tem o seu nome (322e-323a). Face à questão da lei e da natureza era, como vemos, possível tomar múltiplas posições.

¹² *ekeinôi hou technê estin*; e não «daquele a que pertence», como traduz Rocha Pereira (tradução que é suportada pela ambiguidade de *ekeinôi*), que é justamente o contrário do que Sócrates pretendia provar: uma arte não busca a conveniência do artesão, mas a do seu objecto. Ver E. Warren, *op. cit.*, para quem, na passagem referida, «the argument considers the craftsman *qua* craft and not *qua* man or person and sharply restricts the issues so that the benefit to the craftsman *qua* person is ignored.» (p. 105)

A refutação opera, simultaneamente, em duas frentes: por um lado, na exploração do conteúdo da noção de *technê* – que permite identificar o objecto sobre que actua o *technikos* com aquilo que ele domina (ou governa: *archousi ai technai [...] ekeinou, houper eisi technai*, 342c); e, por outro lado, na identificação da relação entre um *technikos* e o seu objecto com a relação entre um governante e o seu súbdito (*to archomenon*, 342d). Esta duplicidade é consentida, evidentemente, pelo facto de se estar a discutir uma virtude de governantes, actividade a que Trasímaco reduziu a possibilidade de exercício da justiça. E este, ainda que «a custo», acaba por concordar: «nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado» (342e). Portanto, como em qualquer outra arte, também na relação entre um governante e um governado a justiça não pode ser nunca a conveniência do mais forte, tem que ser a do mais fraco.

Talvez a refutação não seja muito leal, mas a conclusão é inescapável, como compreende o próprio Trasímaco, que volta à carga, reafirmando as suas posições num discurso carregado de paradoxos (343b-344d)¹³, de que daremos uma perífrase.

Em primeiro lugar, os governantes, tal como os pastores e os boieiros, cuidam dos seus súbditos, como estes do seu gado, apenas para tirarem proveito deles. E o justo e a justiça, que são, de acordo com a natureza, um bem alheio – para os governados –, consistem, como atrás ficou dito, na vantagem do mais forte, que é o governante, sendo a injustiça o contrário, i.e., a vantagem do mais fraco; ora, é nesta injustiça de acordo com a lei – o prejuízo de quem obedece – que consiste a justiça de acordo com a natureza – que é a felicidade do mais forte. É por isso que o homem justo – de acordo com a lei – é sempre prejudicado, relativamente ao injusto – ainda de acordo com a lei. Seguem-se exemplos desta situação: nos consórcios, nas questões civis, sempre o justo fica por baixo do injusto. De tal maneira que pode dizer-se que, mesmo onde impera a lei, um homem tem muito mais vantagens em ser injusto do que em ser justo.

A argumentação de Trasímaco procede por passagens subtis de um ponto de vista para outro – da justiça de acordo com a natureza para a justiça de acordo com a lei (v. nota 13) –, e a sua prova pretende ser dialéctica. De facto, se apresentasse a justiça de acordo com a natureza sim-

¹³ Utilizando uma estratégia comentada por Aristóteles nas *Refutações Sofísticas*: «Um *topos* comum, que faz com que os homens profiram paradoxos em abundância, é a aplicação dos modelos da natureza e da lei» (173a7-10); mas ver toda a passagem, até 173a18, que inclui uma referência a Cálicles, «tal como é representado no *Górgias*»; o mesmo Cálicles que, nesse diálogo, acusa Sócrates de utilizar idêntica estratégia para confundir Polo (483a).

plesmente como um paradigma¹⁴, Trasímaco não necessitaria de mostrar que o justo de acordo com a lei é prejudicado pelo injusto, de acordo com a mesma lei. Pois, neste caso, haveria que responder-lhe que o justo de acordo com a lei está protegido por essa mesma lei, e pela submissão de ambos, de si próprio e do injusto, a essa lei, só podendo ser presa do injusto num ocasional regresso ao estado de natureza. Ora, o que Trasímaco defende é que, com lei ou sem ela, o justo de acordo com a natureza consegue sempre fazer prevalecer o seu direito de mais forte, escapando à igualitarização promovida pela lei.¹⁵

A nosso ver, a prova de Trasímaco procede, pois, menos pela defesa da justiça de acordo com a natureza, do que pela denúncia da ineficácia da lei¹⁶ (e será precisamente esta estratégia que contribuirá para a sua refutação, como adiante veremos). Mas, se a lei é ineficaz na protecção dos que a ela se submetem, e se queremos, apesar disso, manter uma aparência de legalidade, a sua promoção deve passar pela equivalência da justiça de acordo com a lei à justiça de acordo com a natureza – i.e., por encontrar e realizar um caso em que a lei beneficie e proteja o mais forte, realizando a justiça tal como ela tinha sido concebida anteriormente (338c): como «a conveniência do mais forte».

Esse caso é o da tirania, em que um homem se apodera dos bens dos outros, não aos poucos, mas de uma só vez. Esse homem é o mais feliz de todos porque consegue, simultaneamente, dominar sobre todos os outros, procurando exclusivamente os seus próprios benefícios – ser justo de acordo com a natureza –, e apresentar esse domínio como uma lei, à qual devem subordinar-se os súbditos. Se este homem cometesse pequenos roubos e crimes isolados, seria punido pela lei; como os comete enquanto detentor do poder, esses crimes passam a ser a própria lei vigente.

¹⁴ Como Cálicles a apresenta, no *Górgias* (483a-d; 491e-492c).

¹⁵ É esta consideração, meramente exterior, da justiça – que leva um homem a escapar à lei sempre que pode, em busca dos seus interesses pessoais – que Sócrates pretende ultrapassar, fazendo dela uma virtude da alma. O justo poderá, assim, esquecer o afã da busca de vantagens exteriores, para se concentrar no equilíbrio das partes da sua alma. Que a justiça, tal como Sócrates a concebe, é uma vantagem para o homem justo, ou seja, que o homem justo é mais feliz que o injusto, eis o que o filósofo terá que provar para ver aceite a sua concepção de justiça – e para isso delineia os três argumentos que constituem o livro IX.

¹⁶ Igualmente denunciada por Gláucon e Adimanto (358e-367e), para quem os mais justos – ou injustos, tanto faz, de qualquer modo, os que são dignos de admiração – dos homens são aqueles que conseguem parecer justos – de acordo com as leis da cidade –, sem efectivamente o serem, i.e., que utilizam essas leis em seu benefício de duas maneiras: ganhando fama de justos, parecendo obedecer-lhes, e usufruindo dos benefícios que podem retirar-se da injustiça, não lhes obedecendo efectivamente.

Além disso, este homem torna-se um exemplo para todos os outros, pois conseguiu realizar aquilo que todos gostariam de fazer, mas que nem todos conseguem levar a cabo; pois os que criticam a injustiça, de acordo com a lei, não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la¹⁷. Ou seja, a imposição da vantagem do mais forte é tanto mais justa quanto é manifesto que todos gostariam de ser o mais forte, reconhecendo no tirano um homem a quem a natureza deu mais capacidades. Assim, conclui Trasímaco, resumindo os dois aspectos da sua posição, «a vantagem do mais forte é a justiça [de acordo com a natureza], ao passo que a injustiça [de acordo com a lei] é qualquer coisa de útil a uma pessoa e de vantajoso» (344c).

A primeira parte desta tese – com a qual se defende uma questão de princípio, dificilmente discutível, apesar dos esforços de Sócrates e do êxito das suas refutações¹⁸ – pode ser rebatível com um argumento de tipo contratualista como o apresentado adiante por Gláucon (v. nota 17). Já a segunda parte tem uma relevância, por assim dizer, casuística; ou seja, dependendo o cumprimento da lei por parte de todos do seu cumprimento por parte de cada um, sem que haja mecanismos perfeitamente eficazes de controlo desse cumprimento, o problema consiste em provar a um homem que é mais vantajoso para ele cumprir a lei do que escapar ao seu cumprimento, quando desse mesmo cumprimento resulta para ele uma desvantagem imediata.

Como já referimos (v. nota 15), este será o ónus que pesará sobre a noção socrática de justiça: mostrar que é melhor ser justo do que ser injusto. Esta necessidade de demonstrar que o homem justo é mais feliz que o injusto é como que um tributo devido à passagem, que Sócrates leva a cabo, de uma concepção prioritariamente política e social de justiça – de acordo com a qual a máxima expressão da justiça de um homem justo era a sua condição de *kalos k'agathos* – para uma concepção prioritariamente psíquica da mesma virtude; tributo que Sócrates pagará mostrando que as duas dimensões se não podem razoavelmente dissociar uma da outra. Para conseguir mostrá-lo cabalmente, Sócrates virá a recorrer, como também já

¹⁷ É esta também a posição de Gláucon, para quem «uma injustiça [de acordo com a natureza] é, por natureza, um bem [para aquele que a comete], e sofrê-la, um mal, mas ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la» (358e) – é, portanto, preferível um homem privar-se do bem que consiste em cometer a injustiça, para escapar ao mal, maior que esse bem, que consiste em sofrê-la – sem ser capaz de se vingar, subentenda-se.

¹⁸ Que, como veremos, operam a partir de concessões que um Trasímaco coerente não poderia logicamente fazer, embora uma delas possa ser aceite, como dissémos, pelo modo como o personagem de Platão articula a sua argumentação.

salientámos, a uma noção inteiramente diferente de justiça, situando-a na vida interior e não na vida exterior do homem (v. 443c-d).¹⁹

É, aliás, deste modo que Sócrates começa a responder a Trasímaco – «não estou convencido nem creio que a injustiça seja mais vantajosa do que a justiça, ainda que alguém deixe aquela à solta, sem a impedir de fazer o que quiser» (345a) –, aumentando o peso das suas responsabilidades; pois não lhe bastará, agora, mostrar que, num estado onde houver leis, é melhor respeitá-las do que não as respeitar, mas que, em absoluto, a justiça é melhor do que a injustiça; e a justificação ficara dada antes: é que se trata do «curso de toda a vida que devemos seguir, para cada um de nós viver a mais útil das existências» (344e).

O primeiro passo da refutação de Sócrates (345c-346e) retoma, de maneira bastante mais clarificada, a discussão que anteriormente tivera com Trasímaco; argumenta Sócrates que, se cada arte tivesse como finalidade o lucro, que seria comum a todas elas, esta não poderia ser a finalidade própria de cada uma. Portanto, nenhuma arte, a não ser a arte dos lucros, busca como finalidade própria um salário; pelo contrário, é finalidade da arte dos lucros buscar o salário de cada um dos outros artífices. Sem o exercício desta arte, não é possível «o artífice auferir alguma vantagem da sua arte» (346d).

Deste modo, dilui Sócrates uma importante distinção entre tipos de artes, subjacente ao início do discurso de Trasímaco (343b); de facto, o sofista apenas refere, aí, a arte da pastorícia e a arte da governação, «esquecendo» a medicina, exemplo que Sócrates anteriormente utilizara; deste modo, parece querer dizer que, se há artes cuja finalidade se esgota na realização da sua acção própria, como a medicina, há outras em que essa finalidade se vê aumentada pelo lucro, como a pastorícia. Com a sua argumentação, o filósofo anula esta distinção, procurando distinguir as artes exclusivamente pelo seu *ergon* próprio.

Sócrates introduz então uma outra linha de raciocínio que, parecendo seguir-se da anterior, faz apelo a concessões que Trasímaco não lhe faria. Diz o filósofo que, por não receber qualquer benefício do exercício da sua arte, nenhum bom governante – ou artífice da governação – quererá exercer o poder, pelo que «é preciso proporcionar aos que querem consentir em governar um salário – dinheiro ou honrarias –, ou um castigo, se não con-

¹⁹ Apesar desta mudança de ponto de vista, Sócrates ver-se-á, ainda assim, na necessidade de garantir que o homem justo, de acordo com a sua própria noção de justiça, não deixará de realizar as acções que intuitiva e habitualmente se considera serem as de um homem justo (442e-443a). Sobre a importância desta passagem, ver N. White, *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, 1980², p. 131; J. Annas, *op. cit.*, pp. 162-164.

sentirem» (347a)²⁰. Este raciocínio segue-se, de facto, do anterior, no que diz respeito à distinção dos *erga* próprios de cada arte; mas utiliza um outro pressuposto: o de que «o amor das honrarias e das riquezas é considerado uma vergonha e o é de facto» (347b). Ora, embora esta afirmação seja consentida por uma outra, aceite, umas linhas antes, por Trasímaco (345e: «Ora tu pensas que os governantes dos estados, aqueles que são verdadeiros governantes, governam por prazer? – Por Zeus que não! Bem o sei.»), a verdade é que temos dificuldade em compreender por que razão o sofista, que anteriormente advogara a tirania, por permitir arrebatar todos os bens, «sagrados ou profanos» (344a), consentiria em afirmar que o amor das riquezas é uma vergonha. Pois se é para isso mesmo que deve governar quem se apodera do poder! O contrário é que seria vergonhoso.

Sócrates considera ter, assim, refutado a primeira parte da tese de Trasímaco: que a justiça é a conveniência do mais forte (347e). A verdade, porém, é que, a nosso ver, esta afirmação está longe de estar refutada. A única coisa que Sócrates provou foi que, se a justiça for a arte da governação, e se, como arte, a governação não puder ter como *ergon* senão o benefício dos governados, então a justiça não pode ter como *ergon* senão esse mesmo benefício.

Estamos, evidentemente, longe de uma refutação em regra de uma tese que tanta fortuna teve na cultura grega, e era ainda tão vastamente aceite no século IV, como o próprio Platão reconhece, ao dar-lhe espaço nas suas obras. Mas quereria Sócrates realmente refutar esta tese? Muito provavelmente, não; o que Sócrates parece querer, de facto, refutar é a segunda tese de Trasímaco: que «é melhor a vida do injusto do que a do justo» (347e). Esta, sim, é, como atrás dissemos, uma questão importante. E, embora termine este primeiro livro dizendo, como é costume nos diálogos elênticos: «desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei (...) se quem a possui é ou não feliz» (354c), o que parece é que, se conseguir demonstrar, pelo menos, que o homem injusto não tem uma vida melhor do que o justo – e isto, como já referimos, independentemente de considerações relativas à natureza ou à lei –, terá o caminho aberto para propôr uma certa concepção de justiça, que é a sua.

Ou talvez Sócrates tenha compreendido que só poderá mostrar cabalmente que a vida do injusto não é melhor do que a do justo supondo uma determinada concepção de justiça, que passe ao lado das distinções entre natureza e lei. Deste modo, refutando a segunda parte da tese de Trasíma-

²⁰ Esta relutância em exercer a governação será considerada, na cidade perfeita, a pedra de toque do bom governante: «na cidade em que os que têm que governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e mais pacificamente administrada» (520d).

co, estará, implicitamente, a refutar a primeira, o que lhe permitirá vir a mostrar que a sua própria concepção de justiça permite tornar felizes um maior número de homens, sem que outros sejam, por isso, mais infelizes.²¹ É precisamente a mostrar essa vantagem relativa da justiça sobre a injustiça que se dedicará Sócrates no que resta deste livro.²²

E fá-lo através de três *elenchoi*. Começemos pelo primeiro. Querendo levar Trasímaco a aceitar que a justiça é uma virtude e a injustiça um vício, Sócrates ouve da sua boca precisamente o contrário: que a injustiça, que é «prudência» (348d), está «no grupo da virtude e da sabedoria» e a justiça, «sublime ingenuidade» (348c), está «no grupo contrário» (348e).²³ É precisamente o oposto que o filósofo pretenderá demonstrar com este primeiro *elenchos* (349b-350c).

O raciocínio é o seguinte: o homem justo não quereria exceder outro homem justo em coisa alguma, nem num acto justo; mas quereria exceder o homem injusto (349b-c). O homem injusto, por sua vez, quereria exceder o justo e o injusto (349c). Em suma, «o justo não quer exceder o seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante como o seu oposto» (349c-d).

²¹ Mas terá Sócrates realizado o seu intento? Parece-nos que não (mas v. nota no fim do artigo).

²² Respondendo também, adiantadamente, às objecções que Gláucon e Adimanto farão no início do livro II (ver nota 17). Estes dois interlocutores parecem encarnar aqueles que Sócrates principalmente visa com a sua argumentação, aqueles que considera passíveis de serem convencidos: não é que lhes pareça, em abstracto, que a vida do injusto seja melhor que a do justo, mas também não têm argumentos para mostrar o contrário a quem lhes apresenta exemplos concretos. Se convencidos deste aspecto, secundário para a definição socrática da justiça – que é um bem nas suas consequências, de acordo com a distinção dos três tipos de bens de 357b-d –, poderão vir a aceitar a mesma definição.

Relativamente a esta questão, podemos, então, encontrar dois momentos na argumentação socrática; num primeiro momento, que corresponde às páginas que se seguem, Sócrates procurará demonstrar que a justiça é mais vantajosa que a injustiça, sem ter em conta qualquer definição da mesma virtude (nem sequer a de Trasímaco, que supostamente está a refutar); num segundo momento, que encontramos no livro IX, procurará mostrar que, *a fortiori* de acordo com a sua própria definição de justiça, o homem justo é mais feliz que o injusto. O primeiro momento é, pois, de abertura, como referimos; o segundo, de conclusão.

²³ Comentando esta afirmação, afirma Sócrates que se trata de uma «posição irreduzível» (348e), que distingue Trasímaco de outros homens (entre os quais podemos colocar Gláucon e Adimanto), para quem a injustiça poderá ser vantajosa, mas é viciosa. Era justamente este género de apreciação que atrás fazíamos: a posição de Trasímaco é uma posição de princípio, e só a habilidade literária de Platão pode dar a impressão de que foi refutada. Seja como for, e como também já referimos, no que se segue, não é esta posição de princípio que Sócrates atacará, mas a sua consequência.

Esta conclusão utiliza uma concessão de Trasímaco que é outro passo em falso que o verdadeiro sofista certamente não daria: a admissão de que a perfeição do injusto, na sua injustiça, não é a mesma que a do justo, na sua justiça. Para Trasímaco, de facto, o homem que Sócrates e o vulgo consideram injusto é o paradigma da justiça; portanto, esse homem não procurará exceder outro homem, injusto como ele, a respeito do juízo do que é justo e injusto²⁴. Esta concessão poderá, no entanto, ser admitida pela estratégia argumentativa de Trasímaco, que, como atrás salientámos, preferiu defender a sua justiça, não tanto como um paradigma, mas mais como uma consequência da ineficácia da lei (v. nota 18).

Por outro lado, Sócrates parece arrancar a Trasímaco esta concessão também à custa da utilização ambígua da noção de «exceder»; uma coisa é um homem injusto procurar exceder outro na quantidade de benefícios que consegue para si mesmo – e isso ele procura-o, porque, sendo perfeitamente injusto, procura arrebatar o máximo de vantagens –; e outra é procurar excedê-lo no juízo acerca daquilo que é injusto. Ora, Sócrates estava a utilizar este último sentido, como se percebe pela continuação do argumento, e Trasímaco poderá ter julgado que o sentido que estava a ser utilizado era o primeiro.

Continuando a sua argumentação, e utilizando, uma vez mais, uma comparação com as *technai*, Sócrates fará Trasímaco aceitar que um *technikos*, um músico, um médico, é sábio (349e-350a) e que o que não tem essa arte é ignorante. Ora, um sábio, que é sensato e bom, nunca quererá exceder outro sábio a respeito da sua ciência, mas será antes o ignorante, que é mau, que quererá exceder, tanto o sábio como o ignorante (350a-b). Comparando as pretensões do sábio e do ignorante, por um lado, e do justo e do injusto, por outro, chegamos então à conclusão de que o justo é sábio e bom – e logo, virtuoso –, e o injusto, ignorante e mau – e portanto, vicioso (350c-d).

Fica assim mostrado o contrário do que Trasímaco afirmara em 348e. E, se assim não chegámos a provar que o homem justo é mais feliz que o injusto, esta primeira conclusão será, no entanto, utilizada, no terceiro *elenchos*, para esse efeito.

Passamos depois ao segundo *elenchos*. Trasímaco²⁵ aceita, desta vez

²⁴ Ver A. Adkins, *op. cit.*, pp. 277-278: «The perfect *adikos*, the skilful seeker of his own interest, will not attempt to outdo another perfect *adikos*, for each will come to the same conclusion as to the maximum amount of personal interest to be wrung from any situation.»

²⁵ Um dos aspectos de interesse dramático deste primeiro livro da *República* são as reacções de Trasímaco à discussão com Sócrates; o sofista «lança-se (...) como uma fera» sobre os circunstantes (336b), ri-se sardonicamente de Sócrates (337a), irrita-se com o filósofo, recomendando-lhe que peça à ama que o asseie (343a), cora (350d),

com verosimilhança, que «o melhor dos Estados e o mais perfeitamente injusto» tentará «submeter injustamente outros Estados e reduzi-los à escravidão» (351b). Ora, defende Sócrates, só através da justiça poderá um estado dominar sobre outro (351b), tal como só mantendo entre si relações justas pode um exército ou um bando de malfeitores executar os seus planos (351c). Pois, se assim não for, as contendas produzidas entre os seus elementos tornarão impossível qualquer acção (351d-e). Sócrates antecipa aqui o género de argumento que utilizará, no livro IX, para mostrar que, ao contrário do que julgava Trasímaco, o tirano é o mais infeliz dos homens, pois vive rodeado de inimigos, que lhe provocam ódios e temores (578d-580a).

Mas, se isto acontece num grupo, o mesmo acontece entre dois homens, e o mesmo num só (351e-352a): o homem injusto «será incapaz de actuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo». Mas esta afirmação como que cai no vazio, pois não há nenhum passo anterior que justifique tal divisão íntima do homem injusto, propiciadora de uma revolta interior; ela assenta, antecipadamente, na divisão da alma em partes, à semelhança da divisão da cidade, que adiante será fundamental para a definição de justiça (435e-441c). Não há, portanto, no decurso desta argumentação qualquer razão para aplicar ao indivíduo o princípio de que a injustiça produz a inoperância, princípio que, contudo, é aceitável quando se trata de um grupo.

Concluindo este *elenchos*, Sócrates introduz brevemente uma outra linha de argumentação que, não parecendo aqui grandemente pertinente, virá a revelar a sua importância mais adiante. Diz ele que «os deuses (...) são também justos. (...) Logo, o injusto será também odioso aos deuses (...), e o justo será seu amigo» (352a-b). Esta tese virá a ser contraditada por Adimanto, na opinião de quem os deuses, a existirem, se deixam subornar por sacrifícios, preces e oferendas, devendo portanto ser-se injusto «e oferecer-lhes sacrifícios com o produto das nossas injustiças» (365e). Sócrates, porém, indigna-se com esta imagem dos deuses, do seu ponto de vista errónea, e virá mesmo a estabelecer que, na cidade por ele fundada, não sejam lidos nem utilizados na educação das crianças os textos de Homero e Hesíodo, inventores de fábulas falsas, que desonram as divindades (377d-389a).

amua e desiste da discussão (350e), sendo mesmo objecto da condescendência de Sócrates («Estou satisfeitiíssimo, ó Trasímaco, porque não te limitas a dizer que sim e que não com a cabeça, mas respondes muito bem» 351c), e é, em geral, tratado por este com pouco respeito. W. Prior diz mesmo que «as Plato portrays him, he [Trasímaco] lacks the urbanity and grace of such leaders of the sophistic movement as Protagoras and Gorgias» (*op.cit.*, p. 94).

Passamos, por fim, ao terceiro *elenchos*. Dizemos que cada coisa tem um *ergon* próprio. E, se tem um *ergon*, tem uma *aretê*, i.e., a melhor maneira de realizar esse *ergon* (352e-353a). Ora, também a alma tem um *ergon*: «superintender, governar, deliberar e todos os demais actos da mesma espécie»; e também «a vida» (353d). E, se tem um *ergon*, tem uma *aretê*²⁶. Ora, se a justiça é uma virtude da alma, como ficou acordado no primeiro *elenchos*, será possuindo-a que a alma poderá levar a cabo, da melhor maneira, o seu *ergon*. Logo, «a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal» (353e) e, conseqüentemente, «o homem justo é feliz, e o injusto é desgraçado» e «jamais a injustiça será mais vantajosa que a justiça» (354a).

O raciocínio parece ser claro: a função da alma é a vida e a virtude da alma é a justiça; logo, não é possível viver bem – e viver bem significa o mesmo que significaria, se estivéssemos a falar dos olhos, ver bem, i.e., ver ou viver competentemente (o que não significa que não haja aqui, também, um conteúdo ético) – se não se viver justamente. A falta de clareza provém do modo como todas estas premissas são reunidas. Em primeiro lugar, a função da vida, que é a mais evidente das funções da alma²⁷, aparece, inicialmente, relegada para segundo plano, e só na conclusão do argumento toma a primazia.

Em segundo lugar, e mais importante, não ficou acordado, no primeiro *elenchos*, que a justiça fosse a virtude da alma, mas apenas que era uma virtude. Portanto, não há nada que garanta que uma alma virtuosa, i.e., boa, deva ser, apenas e necessariamente, justa. Para isso, teremos que recorrer ao argumento das quatro virtudes da alma (442b-443b), que conclui pela descrição da justiça como a reunião harmoniosa dos três elementos da alma (443d). Mas, se isso é a justiça, então a investigação sobre a sua vantagem ou desvantagem torna-se fútil, uma vez que a manutenção do equilíbrio entre as partes da alma – «o próprio princípio pelo qual vivemos» (445b) – é condição da sua subsistência. Ora, é tudo isto que está suposto, mas não esclarecido, neste argumento.

Finalmente, encontramos um conteúdo para a «vantagem» do homem justo sobre o injusto, ou seja, a sua felicidade; e também isto não fica, evidentemente, provado. O que ficamos a saber é que a vantagem do justo é que ele é feliz, e que é feliz porque vive bem. Que o mesmo é dizer que o

²⁶ Argumento de que são paralelos os argumentos aristotélicos de *EE* 1218b31-1219a39 e de *EN* 1097b25-1098a4. Para comentários a estas passagens, ver e.g. J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis, 1986, p. 144-148 e notas, W. Prior, *op. cit.*, p. 152, C. D. C. Reeve, *Practices of Reason*, Oxford, 1992, pp.123-127.

²⁷ Ver e.g., *Fédon* 105c-d.

homem justo, porque é virtuoso, é feliz. Ora, isto era o que Sócrates tinha que demonstrar: que há vantagem em ser justo. Dizer que a vantagem é a felicidade nada acrescenta. Portanto, como dissémos no parágrafo anterior, este *elenchos* mais não faz que deixar em suspenso temáticas que virão a ser definidas posteriormente.

Podemos agora, à semelhança do que fizémos com a primeira discussão, esquematizar a conversa com Trasímaco:

II. 1. A justiça é a conveniência do mais forte

Cada *technê* tem um *ergon*, e não pode ser senão acerca daquilo sobre que se exerce; portanto, um governante não pode procurar a sua vantagem, mas a dos governados.

2. a) A justiça é a vantagem do mais forte

Nenhum artífice aufere qualquer vantagem com a sua arte própria; isso cabe à arte dos lucros

b) A injustiça é útil e vantajosa

* O justo é sábio e bom e o injusto ignorante e mau

** Os justos são os únicos que agem eficazmente

*** O *ergon* da alma é a vida; a virtude da alma é a justiça (por *); logo, é pela justiça que o homem vive bem e é feliz

E o livro I termina com a contrição de Sócrates relativamente à metodologia que seguiu, de que «resultou para mim que nada fiquei a saber com esta discussão» (354b-c). O mesmo não podemos dizer nós, que ficámos a saber algumas coisas, mas que ficámos, sobretudo, com a esperança de que os restantes nove livros nos elucidem sobre o que aqui não ficou claro.

NOTA SOBRE A DEFINIÇÃO SOCRÁTICA DE JUSTIÇA

A definição de justiça a que Sócrates chega na *República* não parece, apesar de todos os esforços, ser muito feliz.

De facto, ao definir a justiça psíquica por comparação com a justiça política, Sócrates faz depender o sucesso daquela definição do sucesso desta. Ora, longe de serem comparáveis, as duas definições parecem ser, antes, incompatíveis.

Vejamus qual é o raciocínio. Sócrates distingue, na cidade, como na alma, partes – respectivamente, os artesãos e o elemento concupiscível; os guerreiros e o elemento irascível; os governantes e o elemento racional (370c ss.; 374a; 412b ss.; 439d-e) –, que são idênticas entre si (435e). E faz a justiça consistir, na cidade, em cada um «ocupar a sua tarefa

própria» (433a); o que significa que os governantes deliberam sobre o que ocorre na cidade, razão pela qual a cidade é sábia (428b-e); que os guerreiros distinguem o que se deve ousar e o que se deve temer, razão pela qual é corajosa (249a-430b); e que governantes e governados estão de acordo sobre quem deve governar, razão pela qual é temperante (430d-431e).

A primeira dificuldade que encontramos nesta enumeração das virtudes é o facto de nenhuma delas ser própria e exclusiva dos artesãos; estes apenas participam em virtudes que são comuns a todos – a temperança e a justiça. Seja como for, se lhes compete obdedecer a quem governa e realizar a sua tarefa própria, serão, na medida em que o fizerem, homens justos na cidade.

Por outro lado, se a justiça na alma consiste em que «cada elemento executa a sua tarefa própria» (443b), isso significa que a parte irascível determina o que se deve ousar e temer, sendo a alma corajosa por esse facto; a parte racional governa, sendo a alma sábia por isso; e as partes irascível e concupiscível obedecem à razão, sendo a alma temperante por essa causa (442b-d) (mais uma vez, ficamos sem uma virtude que «ocupe», especificamente, a parte concupiscível).

Ora, dada a identidade entre a cidade e a alma, nas almas dos indivíduos que constituem cada parte da cidade predominará, por natureza²⁸, a parte correspondente; assim, nos artesãos predominará a parte concupiscível; nos guerreiros, a parte irascível; nos governantes, a parte racional. E, à inversa, aqueles em quem predomina a razão são governantes, como aqueles em quem predomina a ira são guerreiros e aqueles em quem predomina a concupiscência são artesãos.

Mas, se assim é, nunca num guerreiro ou num artesão poderá predominar a razão, sob pena de deixarem de ser o que são, ou seja, de deixarem de ser politicamente justos, e de a cidade não poder manter-se. Mas, se compete à razão governar nas almas, para que estas sejam justas, então os artesãos e os guerreiros só podem ser politicamente justos *na condição de serem psicicamente injustos*; e vice-versa.

J. Annas resume a questão com bastante clareza: «The three classes in the state are thought of as made up of three different kinds of people: those whose souls are ruled by reason, the Guardians; those whose souls are ruled by spirit, the Auxiliaries; and those whose souls are ruled by desire,

²⁸ A disposição para a realização de determinada tarefa, conferida pela predominância de determinado elemento anímico – que regula o chamado «princípio da divisão natural do trabalho» (ver N. White, *op. cit.*, p. 19), avançado em 370a-b – é, efectivamente, assegurada por natureza, conforme fica exposto no mito dos três metais (414c-415c), que deve ser relatado aos que contestarem a divisão de tarefas.

the productive class (581b-c). So far we have assumed, fairly naturally, that *all* the citizens will be just; there has been no suggestion that justice is only to be found in the Guardians. But if justice requires that the soul be ruled by reason, (...) can anybody be just except the Guardians, who alone have souls ruled by reason rather than by one of the other two parts?» (*op. cit.*, p. 136).²⁹

A definição de Sócrates parece levantar, portanto, alguns problemas, que lhe retiram a eficácia que Platão terá querido atribuir-lhe. Nomeadamente, implica que, para que uma classe seja justa (e portanto feliz), outras duas classes permaneçam injustas (e portanto infelizes). Ou seja, que, ironicamente, se repitam as vicissitudes da definição de Trasímaco, de acordo com o qual o tirano era feliz à custa da felicidade dos súbditos.

Estes problemas não afectam, no entanto, a nosso ver, o esforço de transformação de uma concepção meramente social de justiça numa concepção moral e política da mesma virtude – pelo contrário, pode dizer-se que derivam, justamente, da necessidade de não separar o moral, a vivência individual, do político, da vivência social.

ABSTRACT

PROBLEMS WITH JUSTICE.

ANALYSIS OF THE ARGUMENT OF *REPUBLIC I*

Considering its structure and purpose, as well as its ending, *Republic I* can be taken as an elenctic dialogue.

In this article, I analyse its elenchoi, show some deficiencies in Socrates's refutations and point to the developments Socrates's positions will have in the whole text of *the Republic*.

I also allude, in an additional note, to the recognized inconsistencies of Socrates's definition of justice.

²⁹ Ver também, sobre a mesma problemática, G. Klosko, *op. cit.*, pp. 130-131.

PLATÃO E ARISTÓTELES. DUAS TESES SOBRE A SUBSTÂNCIA E AS CATEGORIAS

António Pedro Mesquita
Universidade de Lisboa

Οὐ μόνον δὲ χάριν εἶχεν δίκαιον τούτοις ὧν
ἂν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις...

«Eis porque é justo estarmos gratos não apenas
àqueles cujas opiniões podemos partilhar ...»

Aristóteles, *Metaph.*, α 1, 993b12

1. As teses

A finalidade do presente escrito esgota-se na apresentação de duas teses quanto à natureza da metafísica e do seu objecto no quadro do pensamento aristotélico, as quais supõem e simultaneamente patenteiam a irredutibilidade das ontologias de Platão e Aristóteles.

Essas teses são as seguintes:

1ª) a substância (οὐσία) não tem em Aristóteles um valor puramente instrumental, nem se reduz jamais ao «substancial» ou ao «essencial» em qualquer ramo de estudos indiferentemente dado, porque refere por natureza, e portanto invariavelmente, um conjunto de objectos determinados, ou, em linguagem mais rigorosa, um conjunto de *entes*, a saber, os que em sentido próprio *são* (os indivíduos);

2ª) por isso mesmo, a metafísica, como ciência que visa o ente *qua* ente, isto é, a *substância*, desempenha também um papel específico e insubstituível no pensamento aristotélico (o de «filosofia primeira»), papel que não pode circular nem ser atribuído a outra.

Destas teses resulta uma terceira, que é a que diz propriamente respeito à relação entre Aristóteles e Platão. Podemos formulá-la do seguinte modo:

3ª) a vinculação da substância a um conjunto determinado de entes, a qual se expressa pela restrição do sentido próprio de «ente» (que a substância precisamente designa) a esse conjunto, constitui a especificidade nuclear da ontologia aristotélica, nomeadamente diante daquela no seio da qual emergiu (a ontologia platónica), de tal modo que a passagem de uma a outra pode ser assistida na transformação interna a que o conceito de οὐσία é submetido e que se revela especialmente na emergência do esquema, até então desconhecido, de substância/acidentes ou sujeito/predicados.

Trata-se, pois, no presente texto, de mostrar, contra as concepções instrumentais da οὐσία, que a substância aristotélica não é uma noção operatória ou puramente taxonómica, mas possui um conteúdo ontológico próprio e invariante, sendo que nesse conteúdo reside já a diferença específica em relação à ontologia platónica, enquanto esta se centra, retrospectivamente, numa determinada interpretação da οὐσία.

Nesta medida, a irredutibilidade a que aqui se alude entre Platão e Aristóteles não se cinge, no quadro desta reflexão, a uma simples consequência das duas teses primeiramente apresentadas: na verdade, dado que essa consequência expressa aquilo em que consiste o próprio pensamento aristotélico como tal, ela constitui *eo ipso* uma espécie de comprovação suplementar das próprias teses.

Ora o lugar onde, no texto aristotélico, podemos encontrar mais cabalmente explicitada a natureza da substância na direcção apontada e onde, portanto, aquelas teses se encontram textualmente estabelecidas é o capítulo em que, na *Metafísica*, Aristóteles enceta propriamente a análise da substância, isto é, o capítulo 1 do Livro Z.¹

Por isso mesmo, situaremos todo o desenvolvimento posterior a partir de uma prévia tradução e comentário de Z 1, com base nos quais poderemos finalmente regressar às teses em discussão.

¹ Não significa isto, evidentemente, que seja este o único local em que a doutrina em causa surge desenvolvida: mas apenas que ela surge aí apresentada de um modo particularmente completo e expressivo, de tal forma que basta percorrer esse texto para a levantar integralmente.

Por aqui se compreende a estrutura deste escrito, procedendo num primeiro momento à referida tradução e comentário do texto aristotélico, após o que empreenderemos a sustentação das teses inicialmente enunciadas.²

2. A substância e as categorias

2. 1. Tradução

Apresentamos o texto com as respectivas cotas, mas acompanhando as grandes unidades em que o dividimos e que são indicadas parenteticamente por meio dos cinco primeiros algarismos romanos.

Por motivos que se tornarão claros na sequência, optámos por uma versão tão literal quanto possível, ainda que provocando com isso uma opacidade que o comentário posterior precisamente desvanecerá.³

O texto segue assim:

[I: 102a10] O ente (τὸ ὄν)⁴ diz-se de vários modos, conforme foi distinguido anteriormente no [livro] sobre os diversos modos [de dizer]; com efeito, significa, por um lado, «o que é» (τί ἐστὶ) e «este algo» (τόδε τι) e, por outro, o «qual» (ποιοῦν),⁵ o «quanto» (ποσὸν) e cada um

² Por irrelevante, não discutiremos aqui duas questões que, muito embora pertinentes para a determinação da «filosofia primeira» em Aristóteles, são neste âmbito claramente marginais: referimo-nos à sua relação com a «teologia», no contexto do Livro E I, e à dupla circunscrição que sofre ao longo da *Metafísica*, como «ciência dos primeiros princípios» e como «ciência do ente enquanto ente». Todavia, para evitar qualquer ambiguidade, clarificamos desde já que, como resulta claramente do que antecede, a «filosofia primeira» a que aqui aludimos é sempre entendida especificamente neste último sentido, conferindo à expressão «ente enquanto ente» uma aceção geral.

³ A tradução obedece ao texto estabelecido pela colecção Loeb, a qual apresenta algumas alterações de pormenor em relação à lição de W. D. Ross, ainda hoje de referência.

⁴ Traduzimos aqui τὸ ὄν por «ente» sem gosto, mas por necessidade. A palavra é ambígua e presta-se mesmo a interpretações indesejáveis, mas é a única que corresponde ao substantivo grego, mantendo ao mesmo tempo a referência ao verbo ser, de que ὄν é originalmente o particípio presente. Para contrariar aquela ambiguidade e obviar a tais interpretações, é no entanto necessário atender a que, no contexto da metafísica aristotélica, «o ente», no sentido geral que aqui adopta e que é justamente aquele sob o qual constitui o seu objecto, não designa nunca qualquer ente particular, mas significa apenas tudo aquilo que é, puramente enquanto é, referindo portanto o conjunto das «coisas» que são (e. g., esta mesa, mas também o encarnado, três côvados, etc.). A dificuldade que ainda assim subsiste é a de distinguir, em certos casos, o emprego de ὄν como substantivo e enquanto modo verbal; por princípio, resolvemo-la dando preferência a esta última solução, mas indicando simultaneamente em nota a respectiva alternativa (V, nn. 6-8).

⁵ O «qual» tem aqui o seu sentido literal e apela portanto para a qualidade; seria pois melhor retido, na nossa língua, pelas paráfrases «de que qualidade» ou «de que tipo».

dos outros que se dizem (κατηγορουμένων) desta forma. [II: 1028a13] Mas, de todos os modos em que o ente se diz, é manifesto que o primeiro é «o que é», o qual significa a substância (οὐσία); pois quando dizemos qual é [de que tipo é] este algo (ποῖόν τι τόδε), dizemos bom ou mau, mas não três côvados ou homem; e quando, ao invés, [dizemos] o que é (τί ἐστι), não dizemos branco, nem quente, nem três côvados, mas homem ou deus. E os outros são ditos ser por serem quantidades ou qualidades ou afecções ou outra coisa semelhante do que é deste modo (τοῦ οὕτως τὸ ὄντος).

[III: 1028a20] Nesta medida, poder-se-ia perguntar se «andar», «estar bem» e «estar sentado» significam cada um deles [algo] que ⁶ e do mesmo modo em relação a todos os casos semelhantes; pois nenhum deles é naturalmente por si mesmo (καθ' αὐτὸ πεφυκός), nem pode ser separado da substância, mas, antes, [é] o que anda, o que se senta e o que está bem que ⁷. Estes parecem ser mais⁸ porque o que lhes serve de base (τὸ ὑποκείμενον) é algo definido (ὁρισμένον); e isto é a substância e o singular (ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἑκάστον), os quais se manifestam nesta categoria: pois o bom ou o sentado não se dizem sem esta. É pois claro que é através dela que cada um daqueles é, de tal modo que o que é primeiramente (τὸ πρώτως ὄν) – não o que é algo (τι ὄν), mas o que é simplesmente (ὄν ἀπλῶς) –, deve ser a substância.

Certamente que «o primeiro» (τὸ πρῶτον) se diz de vários modos. No entanto, a substância é primeira em todos, tanto no enunciado (λόγῳ), como no conhecimento (γνώσει), como no tempo (χρόνῳ). Desde logo, nenhuma das outras categorias é separável (χωριστόν), mas apenas ela. Mas também no enunciado é primeira: pois é necessário que no enunciado de cada um deles o da substância esteja presente (ἐνυπάρχειν). [IV: 1028a36] E presumimos saber melhor cada um deles, quando conhecemos o que é (τί ἐστι) o homem ou o fogo, mais do que o qual, o quanto ou o onde (ἢ τὸ ποῖόν ἢ τὸ ποσόν ἢ τὸ πού), pois também sabemos cada um destes mesmos quando conhecemos o que é o quanto e o qual (τί ἐστι τὸ ποσόν ἢ τὸ ποῖόν).

[V: 1028b2] Assim, o que desde há muito, agora e sempre foi investigado e sempre deixado em suspenso (ἀπορούμενον), [a saber,] o que é o ente (τί τὸ ὄν), significa o que é a substância (τίς ἡ οὐσία). Uns declaram que é uma, outros mais do que uma, uns limitada, outros ilimitada. Por isso, também para nós a mais importante, primeira e, por assim dizer, única coisa que deve ser examinada (θεωρητέον) sobre o ente é «o que é» (τί ἐστίν), neste sentido.

⁶ Ou: «significam cada um deles [um] ente» (ἐκαστον αὐτῶν ὄν σημαίνει).

⁷ Ou: «[que é] um ente» (τῶν ὄντων τι).

⁸ Ou: «estes parecem mais entes» (ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα).

2. 2. Comentário

Como resulta das divisões introduzidas no texto, este comporta cinco grandes momentos, assim distribuídos: (1) a afirmação da pluralidade de sentidos do ente, com a indicação ilustrativa de alguns deles⁹; (2) a declaração do primado da substância no conjunto das categorias e a implícita determinação da sua natureza; (3) a tematização desse primado segundo diversos pontos de vista progressivamente mais adequados; (4) a reconstituição da unidade das categorias, isto é, do ente «por si mesmo», à luz dum apelo tácito para a equivocidade *πρὸς ἓν*, definida em Γ 2; (5) e a recondução de toda a metafísica, enquanto investigação do ente, a uma pesquisa sobre a substância.

Logo de início, deparamo-nos, pois, com a reiteração do princípio clássico segundo o qual «o ente se diz de vários modos»¹⁰, aqui entretendo aplicado já especificamente ao ente «por si mesmo».

A diversidade de sentidos a que neste passo se faz referência aponta, portanto, para a diversidade das *categorias*.

O que é, todavia, mais curioso nesta referência é o modo como ela é feita, ou, noutras palavras, a forma como as categorias são aqui introduzidas.

Com efeito, um dos aspectos vitais desta passagem, e que em regra as traduções não deixam transparecer, é o sentido literal das expressões que Aristóteles emprega para designar cada uma das categorias, recuperando aliás o vocabulário típico dos restantes locais canónicos.¹¹

É que, na verdade, aquilo de que aqui se fala não é imediatamente a substância, mas «o que é»; e, do mesmo modo, não é também a qualidade, a quantidade ou o lugar, terminologia de que de resto o grego dispunha já,¹² mas o «qual», o «quanto» ou o «onde».

Ora, gramaticalmente, «o que», «qual», «quanto», «onde», etc., são em grego pronomes, adjectivos ou advérbios pronominais, que Aristóteles

⁹ A noção de ente em geral admite quatro grandes acepções, definidas em Δ 7, entre as quais avulta o ente «por si mesmo» (*καθ' αὐτὸ*), a par do ente por acidente (*κατὰ συμβεβηκός*) e ainda do ente como verdadeiro e falso (*ἀληθές καὶ ψεῦδος*) e do ente como acto e potência (*ἐνέργεια καὶ δύναμις*). A pluralidade de sentidos de ente a que aqui se alude situa-se já, portanto, dentro do ente «por si mesmo», discriminado pelas categorias, cuja enumeração exaustiva se encontra, como é sabido, no quarto capítulo das *Categorias*.

¹⁰ Outras ocorrências no interior da *Metafísica* são Γ 2, 1003a32 ss, e E 2, 1026a32 ss, bem como o Livro Δ 7 no seu todo.

¹¹ Cf. *Cat.*, 4, 1b25-2a4; *Metaph.*, Δ 7, 1017a25-27, E 2, 1026a36-b1.

¹² Τόπος (lugar) é uma palavra corrente da língua grega; ποιότης (qualidade) foi introduzida por Platão no *Teeteto* (182a) e ποσότης (quantidade) introduzida paralelamente por Aristóteles, mantendo-se depois em exclusivo na linguagem filosófica.

explora quer na sua forma interrogativa (τί, ποῖον, πόσον, ποῦ), quer, como aqui e em geral preferencialmente acontece, na sua forma indefinida (πολόν, ποσόν, πού),¹³ a qual não constitui senão o correlato de resposta às interrogações que aqueles expressam.

Ora esta opção pelas formas pronominais, em detrimento das substantivas, e mais ainda a preferência pelo aspecto indefinido, como resposta geral e, precisamente por isso, *indefinida* às questões estipuladas pelos interrogativos, não é casual, nem, por isso mesmo, despidiêda. Ela revela, com efeito, que, para Aristóteles, as categorias são sempre a resposta a determinadas interrogações típicas: *o que é isto? De que tipo é isto? Quanto é isto? Onde é isto? Quando é isto?* Etc.

Esta, aliás, a forma que se adequa à própria natureza do termo κατηγορία, no seu original sentido forense, enquanto devedor de um trazer a tribunal e de um *fazer responder* em tribunal. As categorias aristotélicas conservam, com efeito, em abstracção do seu uso imediatamente jurídico, a ideia nuclear de um acusar, isto é, de um dizer (de algo) *que é* (X ou Y), pelo qual se obriga o acusado a responder por isso que é dito ser.

Precisamente por isso, entretanto, cada uma das categorias circunscreve um modo particular e irreduzível de interrogar pelo ser de algo. Elas são, sem dúvida, modos *irreduzíveis*: enquanto o «qual», o «quanto» ou o «onde» visam ordens intrinsecamente diversas e não podem ser jamais reconduzidos a uma única interrogação fundamental que neles se expressaria diferentemente; mas em todos esses modos irreduzíveis é sempre pelo *ser de algo* que se interroga, não todavia no sentido de que só do seu conjunto resultaria apreendido esse ser, antes no de que não há tal *ser*, mas tantos modos de ser quantas as categorias, precisamente porque o «qual é?», o «quanto é?» ou o «onde é?» instituem cada um deles um ser (qualitativo, quantitativo, local, etc.) radicalmente distinto dos restantes.

Ora é justamente esta recondução das categorias a outras tantas tipificações interrogativas pelo ser de algo que permite igualmente compreender o que vem a ser, em Aristóteles, a *substância*. E, neste sentido, ao implicitamente caracterizar as categorias por aquela mesma recondução, o texto faculta-nos simultaneamente a metodologia adequada para aceder ao significado deste conceito.

Para o determinar, basta, com efeito, fazer a experiência da interrogação a que esta categoria responde.

Façamo-la, pois.

¹³ «O que» (τί) é sempre interrogativo em Aristóteles, excepto na expressão τόδε τι, que de algum modo lhe responde.

Quando, na verdade, perguntamos acerca de algo «o que é?», o que estamos nós a interrogar?

Entramos, por exemplo, numa sala e, apontando para determinado local, interrogamos: *o que é?*

Que tipo de respostas podemos plausivelmente obter?

Decerto, respostas deste tipo: «é um quadro»; «é uma mesa»; «é um rapaz».

Suponhamos que o quadro é preto, que a mesa tem dois metros e que o rapaz está «além».

Constituiriam respostas adequadas àquela questão as que dissessem: «é preto», «tem dois metros», «está além»?

É evidente que não. Porque *o que aquilo é*, nos termos em que a pergunta o requer, é um quadro, uma mesa ou um rapaz; e, portanto, embora ademais possa ser preto, ter dois metros ou estar além, nunca nenhum destes poderia, neste contexto, emergir como sua apropriada resposta.

Ora o que isto significa é que quando a pergunta «o que é?» é feita no seu sentido natural, isto é, *inqualificadamente*, a resposta aponta invariavelmente para entes deste tipo: «quadro», «mesa», «rapaz», etc. Mais do que isso: a resposta aponta invariavelmente para entes desse tipo e exclui invariavelmente outros tipos, como «preto», «dois metros» ou «além», os quais respondem justamente às restantes questões categoriais, no caso as que interrogam pelo «qual», pelo «quanto» e pelo «onde».

Eis pois que a questão «o que é» (a que a substância responde) circunscreve um tipo muito particular de entes: e esse tipo constitui, evidentemente, o conjunto dos *indivíduos* («este quadro», «esta mesa», «este rapaz», etc.); enquanto que todas as outras questões categoriais, independentemente agora da sua especificidade, distinguem-se nisto de circunscreverem *o que pode ser dito dos indivíduos* e, neste sentido preciso, os seus predicados («preto», «dois metros», «estar além»).

Ora a distinção destes dois grandes grupos em que as categorias, como vemos, se começam a dividir é claramente devedora dos modos interrogativos que os constituem e, em particular, do modo interrogativo presente na questão «o que é?», enquanto ela visa os indivíduos como conjunto particular de entes. E por isso mesmo diz Aristóteles: «quando dizemos *qual é* este algo, dizemos bom ou mau, mas não três côvados ou homem; e quando, ao invés, [dizemos] *o que é*, não dizemos branco, nem quente, nem três côvados, *mas homem ou deus.*»

É certo que a metodologia seguida não é isenta de objecções.

Desde logo, com efeito, poder-se-ia dizer que ela é meramente empírica e, portanto, que está à mercê do exemplo ou exemplos que selecciona, não podendo jamais elevar-se a uma rigorosa universalidade, nem, em particular, prever aqueles casos em que precisamente fracassaria.

Para mais, dir-se-ia que ela enferma duma insanável circularidade, ao pressupor o que pretende provar, qual é a singularidade ontológica do individual, a qual se encontra presumida já na definição do contexto em que os diversos modos interrogativos são testados. Pois, perguntar-se-ia, não será igualmente razoável, por hipótese no âmbito da distinção entre várias cores, que a pergunta «o que é isto?» obtenha como resposta «é azul», ou que, no âmbito da aprendizagem das horas, à mesma questão seja replicado que «é meio-dia»?

E, finalmente, será que não haverá casos em que a questão «o que é?» visa constitutivamente entes que não se encontram no conjunto dos indivíduos? Com efeito, quando, por exemplo, pergunto «o que é isto?» perante determinada moeda que só indistintamente diviso, não será adequada resposta dizer que «são duzentos escudos», indicando pois, neste caso, uma quantidade e não um indivíduo? E um sem número de casos equivalentes poderia ser decerto aduzido.

Todas estas objecções são justas em abstracto, mas não valem no caso vertente.

Comprovemo-lo, percorrendo-as de acordo com o preceito aristotélico que manda começar pelo mais inteligível para nós e, portanto, em sentido inverso ao da sua apresentação.

Será que na situação indicada (a da resposta «são duzentos escudos» à questão «o que é isto?») se ilustra verdadeiramente uma excepção à regra que relaciona aquela questão com o apontamento do indivíduo? É evidente que não. Pois quando dizemos neste caso que isto «são duzentos escudos», não estamos a enunciar uma quantidade: estamos a proferir o nome *disto*, o qual, também neste caso, coincide com uma quantidade, pelo motivo meramente pragmático de ser através do seu valor que atribuímos sentido a um tal indivíduo. Com efeito, o que nos conduz, nesta situação, a interrogar «o que é?» é apenas o facto de não reconhecermos naquele momento que indivíduo é aquele (que moeda é aquela ou sequer o que é *aquilo*): e, portanto, é ainda pelo indivíduo como tal (a moeda) que perguntamos ao formular a pergunta canónica «o que é isto?». Pelo contrário, se fosse pelo seu valor que desejaríamos interrogar, a pergunta evocada seria então, de acordo com a regra, a que indaga «quanto é?». E, nesta medida, a circunstância de, nos dois casos, a resposta ser nominalmente a mesma («duzentos escudos») não deve iludir a fundamental diferença que entre ambos se joga: no primeiro caso, ela designa o indivíduo («é *uma moeda* de duzentos escudos»); no segundo, expressa a sua quantidade («esta moeda *vale* duzentos escudos»).

O mesmo se passa, embora a outro nível, com a objecção anterior. Esta, todavia, oferece a vantagem suplementar de permitir comprovar, por

assim dizer no seu limite, a doutrina exibida. É que, na verdade, se não há dúvida de que, nos casos tipificados, são respectivamente pertinentes as respostas «é azul» e «é meio-dia» a uma pergunta que genuinamente interroga «o que é isto?», é igualmente certo que aquelas respostas só decorrem desta pergunta em contextos como os que foram sugeridos, isto é, em contextos *qualificados*. É, com efeito, porque se sabe antecipadamente que se está a perguntar por uma cor, quer dizer, porque o sentido da pergunta foi já vinculado ao conjunto determinado por este conceito, que a resposta pode declarar naturalmente: «é azul»; em caso contrário, uma tal resposta reverteria fatalmente ao apontamento do indivíduo que, nessa situação, suporta aquela qualidade («é um papel», «é um desenho», etc.). Da mesma forma, é apenas naquele contexto de uma aprendizagem das horas que a questão «o que é isto?» permite a resposta «é meio-dia»; de outro modo, esta incidiria naturalmente na indicação do indivíduo visado («é um relógio», etc.). Significa isto, portanto, que, em geral, a questão «o que é?» só acidentalmente visa uma qualidade, uma quantidade, etc., a saber, apenas sob condição de uma prévia qualificação da questão; o que inversamente significa, de acordo com a lição, que, quando esta questão é colocada inqualificadamente, ela visa necessária e invariavelmente o indivíduo.

Ora é esta comprovação limite que permite simultaneamente impugnar as objecções de fundo, não tanto refutando-as, mas reformulando-as de um modo inócuo.

É que, na verdade, há um ponto em que elas têm razão.

A metodologia seguida é deveras circular e é-o, pelo menos num certo sentido, ao assumir antecipadamente a singularidade do individual. Todavia, ela assume uma tal singularidade apenas na medida em que concomitantemente assume a existência de contextos naturais ou inqualificados, quais são aqueles em que «aquilo que é» (o ente) se confunde com o conjunto dos indivíduos. Mas a existência de tais contextos e, com ela, a singularidade do individual é uma evidência e, portanto, uma imposição incontornável da própria experiência, quando é interrogada de acordo com aqueles modos irreduzíveis que as categorias tipificam e, mais do que isso, quando se torna atenta a tal interrogação, tornando-se assim, ela própria, numa experiência dessa mesma interrogação.

Nesta medida, a única verdadeira circularidade que aqui reside é a que indissociavelmente une a experiência e as interrogações pelas quais a efectuamos: mas essa circularidade é a da própria experiência como tal. Ora é também só neste sentido que uma tal metodologia é «empírica»: enquanto supõe e apela para a experiência, não todavia a experiência casuística e conjuntural, mas o facto geral e primário da experiência, o qual, justamente porque o é, nunca é já empírico.

Ora o que justamente essa experiência nos dá é a incontornável evidência da singularidade do indivíduo de entre o conjunto de tudo o que dizemos ser, a qual supõe, por isso mesmo, a distinção, nesse conjunto, dos indivíduos, que são o que propriamente é, e daquilo que, de modos irreduzivelmente distintos, diz o que esses indivíduos são e que unicamente é enquanto é (dito) desses indivíduos. Razão por que podemos afirmar, com Aristóteles, que a categoria «o que é» visa o que o indivíduo é *simplesmente*, enquanto que todas as restantes expressam modos qualificados de interrogar o que ele é (segundo a qualidade, a quantidade, o lugar, etc.), de tal forma que, a esta nova luz, é sempre a pergunta «o que é?» que, a seu modo, cada uma das categorias veícula, muito embora de modo simples no caso da categoria primeira e de modo qualificado no caso das categorias segundas.

Precisamente por isso se entende, entretanto, o primado conferido à categoria «o que é?»: porque todas as outras presumem já um indivíduo que há de ter sido, ainda que indeterminadamente, dado, na exacta medida em que constituem modos diversos de o interrogar, indagando, segundo esses modos, o que sobre ele pode ser dito *que é* (de que tipo é, quanto é, onde é, etc.). Nesta medida, a questão pelo «qual» ou pelo «quanto» supõe um algo que, antes mesmo de ser de tal ou tal qualidade e de tal ou tal quantidade, é pura e simplesmente enquanto *este algo* e, portanto, na medida em que a própria efectividade do perguntar «de que tipo é isto?» ou «quanto é isto?» supõe necessariamente que já se sabe *o que é isto*.

Neste sentido, todavia, as questões «o que é isto?», por um lado, e «qual é isto?», «quanto é isto?», etc., por outro são, sob este aspecto, absolutamente diversas: todas elas são decerto irreduzíveis, no sentido geral atrás destacado; mas, para lá disso, a primeira prima sobre as restantes, visto que enquanto a pergunta «qual é isto?» alude a um «isto» que é algo como *tal isto*, quer dizer, como um «isto» que responde à questão «o que é?», esta última não alude necessariamente a algo que responda perante um «qual», um «quanto», etc.

Com efeito, quando perguntamos «quanto é isto?» é decerto pela quantidade que estamos a perguntar: mas pela quantidade *disto* e «isto» já não é uma quantidade, mas o indivíduo que é dessa quantidade. Inversamente, quando perguntamos «o que é isto?», a interrogação, se inqualificada, abstém de tudo o mais que não seja o indivíduo como tal.

Podemos, pois, conjugar neste momento a irreduzibilidade global das categorias umas em relação às outras com a conjugação de todas, excepto da substância, sob o primado desta última. Na verdade, se, em cada uma, o *é* varia de acordo com a forma da interrogação que introduz, uma vez que não há qualquer ser unitário e geral a que fosse univocamente reconduzido, o «isto» a que todas se referem permanece o mesmo e o seu ser,

enquanto tal *isto*, é o que responde à questão «*o que é isto?*». As diversas perguntas estipuladas pelas categorias circunscrevem, pois, outros tantos «és» absolutamente equívocos: embora isso que é desses tantos modos seja sempre em todos *aquilo que é*, de tal modo que o que ele é corresponde, precisamente por isso, a um «é» particular e *primário*.

A distinção entre as diversas categorias e a categoria primeira (a substância) reside pois neste facto de todas expressarem modos de ser irredutivelmente distintos de algo cujo ser, enquanto *esse algo*, é expresso pela substância, na exacta medida em que esta responde à pergunta inqualificada «o que é?». E o primado da substância verifica-se na circunstância de, em cada um daqueles modos de ser, estar já necessariamente subtenido o algo de que esses modos *são*.

Por isso mesmo, entretanto, designa preferencialmente Aristóteles por τὸδε τι, justamente «este algo», aquilo que, dentro do quadro das categorias, responde à questão «o que é?».

Nada há de notável em que assim seja: neste sentido mesmo em que, como já vimos, o que é visado por aquela questão é precisamente *esse algo* que as outras questões pressupõem quando o buscam determinar de acordo com o modo categorial que irredutivelmente as define.

O que há, todavia, mesmo assim de notável neste passo é o facto de Aristóteles se manter ainda nele notavelmente fiel àquela experiência do interrogar pela qual a primeira categoria vem a circunscrever como seu o espaço dos indivíduos.

É que, na verdade, quando, em resposta à questão «o que é isto?», respondemos que isto «é um quadro» ou «é uma mesa», estamos a aduzir decerto o exemplo de um *este* (um quadro, uma mesa), mas de um «este» que é determinadamente *algo* (um quadro, uma mesa). E, nesta medida, o que responde à questão «o que é?» não é já o puro indivíduo, mas o indivíduo *especificado*, quer dizer, subsumido numa generalidade que precisamente individua de modo imediato.

Ora *este algo* é que é, em Aristóteles, a *substância*. Ela é sem dúvida o indivíduo: mas não só o indivíduo, quanto o indivíduo *deste género*. O que significa, por outras palavras, que, para Aristóteles, a substância é, mais do que o indivíduo, *aquilo que o indivíduo é*.

É esta dupla vertente, até certo momento aporética, da substância que, no interior do Livro Z, levará Aristóteles a distinguir nela dois sentidos constantes, depois exaustivamente discutidos: o *substrato* (τὸ ὑποκείμενον) e a *essência* (τὸ τί ἦν εἶναι).¹⁴

Mas a substância não é *por um lado* substrato e *por outro* essência; «este quadro» não é substrato enquanto «este» e essência enquanto «qua-

¹⁴ Cf. Z 3, 1028b33-35.

dro». Com efeito, e em obediência aliás ao modo pelo qual *este quadro* responde à questão inqualificada «o que é?», ambas as vertentes são na substância *uma unidade*, aquela mesma que, na realidade, expressamos ao falar de «este quadro» ou de «esta mesa». «Este quadro» é sem dúvida um *quadro*: o que nos aponta para o que é ou *era* (τὸ τί ἦν); e é sem dúvida também um *quadro*: o que nos dirige para o sujeito último e irredutível (ὑποκείμενον); mas em ambos os casos é *este quadro* e é nessa indissolubilidade mesma (quer dizer, na sua *individualidade*) que ele é uma substância.¹⁵ O que distingue o indivíduo enquanto substância é, portanto, o carácter irredutível da sua individualidade (o seu puro ser *este*), enquanto ela irredutivelmente individua a sua natureza (o seu ser *quadro* ou o seu ser *mesa*); e a unidade destas duas vertentes, o ser «este» e o ser determinadamente «algo», o substrato e a essência, é o que Aristóteles cabalmente expressa, numa fórmula plena de consequências, na declaração lapidar de que «o que lhes serve de base [o substrato] é algo definido [a saber, a essência] e isto é a substância e o singular».¹⁶

Já por aqui se poderia começar a ver o modo radical como a ontologia aristotélica se destaca e implicitamente condena a platónica, quer fazendo emergir o estatuto singular do indivíduo no conjunto dos entes, quer principalmente fazendo-o depender de uma correlação com a questão «o que é?», enquanto ela se coloca num horizonte natural ou inqualificado, que necessariamente há-de ter sido já reconhecido. Antes, porém, é conveniente seguir até ao fim o texto comentado, ainda que optando agora por uma prospecção mais genérica e mais breve.

O fundamental está já decerto assinalado na análise precedente. Com efeito, nas três grandes unidades que ocupam o restante, Aristóteles mais não faz do que explicitar e/ou desenvolver o que ali se encontrava potencialmente, retirando ao mesmo tempo as devidas consequências para a determinação do objecto da «filosofia primeira». Em todo o caso, cada uma delas merece uma referência circunstanciada em relação ao modo mesmo como opera uma tal explicitação e um tal desenvolvimento.

Antes de mais, pois, Aristóteles explicita o primado da substância: a substância é o que é inqualificadamente (ἀπλῶς), porque tudo o resto é

¹⁵ É rigorosamente sob este ponto de vista que se sustenta a individualidade da substância como substrato e como essência em Z 13, bem como aliás se procura impugnar as ideias platónicas enquanto substâncias universais em Z 14.

¹⁶ Este aspecto da ontologia aristotélica, onde se joga o carácter irredutivelmente individual da substância e bem assim, evidentemente, da substância enquanto essência, não carece de ser aqui desenvolvido nem tão-pouco poderia sê-lo no breve espaço deste escrito; por isso mesmo o deixamos meramente apontado no que para ele exclusivamente importa.

dito *que é*, enquanto qualidade, quantidade, etc., *da substância*; nesta medida, nada que é, para além da substância, pode ser dela separado, porque nada, para além dela, é «naturalmente por si mesmo»;¹⁷ por isso mesmo, a substância deve ser considerada «primária» tanto na ordem do tempo, porque só ela é separável,¹⁸ como na ordem do enunciado, uma vez que a declaração de qualquer predicado supõe a substância que ele predica:¹⁹ mas deve sê-lo em especial na ordem do conhecimento, na medida em que «presumimos saber melhor cada um deles quando conhecemos o que é o homem ou o fogo, mais do que o qual, o quanto ou o onde» e também porque «sabemos cada um destes mesmos quando conhecemos o que é o quanto e o qual».

A afirmação do primado da substância assenta, pois, em três tópicos centrais: a equivocidade das categorias, enquanto conjunto de modos absolutamente irreduzíveis pelos quais se diz o que algo é; a recondução de todos esses modos a uma distinção fundamental entre o que esse algo é enquanto tal (a substância) e o que ele é segundo a qualidade, a quantidade, etc., na qual se expressa a distinção entre «o que é» *simplesmente* e «o que é» *qualificadamente*; e, como consequência do anterior, a restrição

¹⁷ O que isto significa é aparentemente claro sem mais comentários: embora cada um dos entes que cai sob as categorias segundas seja «por si mesmo» (cf. Δ , 7, 1017a22-27, e Z , 4, 1029b14-18), nenhum deles o é *naturalmente*, uma vez que só é por si mesmo quando abstraído da substância, e de todas as substâncias, em que necessariamente é. Nesta medida, entretanto, o próprio ser «por si mesmo» das categorias segundas supõe ainda a substância, enquanto ela própria é que é verdadeiramente *por si mesma* cada uma dessas categorias (e.g., este cavalo é que é por si mesmo branco).

¹⁸ O argumento é aqui extremamente elíptico. O seu sentido é, no entanto, relativamente claro: porque só a substância é separadamente, tudo o que é ou é *a* substância ou é *na* substância, a qual tem assim de ser sempre cronologicamente suposta. A «ordem do tempo» a que aqui se alude nada tem a ver pois com a anterioridade temporal que constitui uma das acepções da prioridade serial com que Aristóteles inicia o tratamento deste conceito no Livro Δ (11, 1018b14-20), mas aproxima-se antes do seu sentido «natural» ou «substancial», isto é, ontológico (cf. *ibid.*, 1019a2-4); um semelhante exemplo de assimilação da ordem do tempo à ordem ontológica é dado pela discussão da anterioridade do acto sobre a potência em Θ , 8, 1049b18-1050a3.

¹⁹ Ainda aqui Aristóteles é manifestamente fiel àquela experiência da interrogação que fundamenta e permeia todo este texto. O que aqui se sugere é, com efeito, que a questão «quanto é?» pergunta sempre «quanto é *isto*?» e portanto, ao visar a quantidade, refere sempre o indivíduo que é dessa quantidade; pelo que na resposta a essa questão, isto é, *no enunciado* (por exemplo, «tem dois metros»), é sempre simultaneamente enunciado o indivíduo («*isto* tem dois metros»). Os diversos níveis em que aqui se aborda o primado da substância nunca a encaram pois, nem às outras categorias, de um ponto de vista abstracto e geral, mas apenas segundo a perspectiva da relação *desta* substância indeterminadamente dada com os seus predicados; e a razão de assim ser prende-se com o facto de que, como veremos, só a ordem do conhecimento virá a postular precisamente *uma ordem* em que se tornará possível um discurso geral e abstracto acerca de cada uma das categorias.

do valor próprio do «é» à substância, enquanto só ela é simplesmente, tudo o mais sendo apenas numa substância. O significado último do primado da substância no quadro das categorias e, em geral, no quadro dos diversos sentidos do ente é, pois, este: só a substância é; tudo o que não é substância, é apenas *na* substância.²⁰ E esse também o significado da equivocidade πρὸς ἓν em que Aristóteles resolve a pluralidade de sentidos do ente: revertendo todos esses sentidos, de resto absolutamente equívocos, a uma relação determinada com aquele único que todos os outros a seu modo supõem, isto é, com a substância.²¹

Um tal primado apresenta-se todavia, neste contexto, com um aspecto peculiar e aparentemente menor, mas que representa na verdade uma inflexão decisiva no caminho até agora trilhado.

É que, justamente na ordem do conhecimento, o primado da substância não se afirma apenas pelo facto de que conhecemos propriamente algo quando sabemos «o que é» e não «quanto é» ou «de que tipo é»: mas porque, diz Aristóteles, também só «sabemos cada um destes mesmos quando conhecemos o que é o quanto e o qual».

Ora, neste ponto, Aristóteles coloca pela primeira vez a questão em novos moldes e esses serão decisivos na continuação. Agora não se trata já de diferenciar a substância das outras categorias do ponto de vista do algo que todas, expressa ou implicitamente, simples ou inqualificadamente, visam: trata-se de as diferenciar do ponto de vista *do próprio algo que cada uma das categorias é*. E, nesta medida, o que neste momento se sugere é que, embora a questão «o que é?» vise constitutivamente o indivíduo, como o demonstra a experiência efectuada, ela pode ser feita visar cada uma das categorias, a saber, justamente aquelas que não são o indivíduo, mas enquanto cada uma delas é algo.

Ora isto supõe que também cada uma destas categorias é, *num certo sentido segundo*, um indivíduo e surge portanto dotada de uma certa substancialidade; e este «sentido segundo» significa que, não sendo indivíduos, elas podem ser tomadas como tais, a saber, quando buscamos conhecer *o que cada uma delas é*. E isto é válido, evidentemente, não apenas para as categorias em abstracto (a qualidade, a quantidade, etc.), mas para os entes que sob elas caem, isto é, para os predicados propriamente (o encarnado, o três, etc.).

Trata-se aqui, portanto, de uma potenciação da reflexão, pela qual a relação entre a substância e as categorias segundas é encarada num nível

²⁰ Nas *Categorias* alarga-se esta lição para abranger também o caso das «substâncias segundas»: tudo o que não é a substância, é numa substância (as categorias) ou é dito de uma substância (as substâncias segundas): cf. 5, 1b11-2b6.

²¹ Cf. Γ 2, 1003a33-b10.

superior. Com efeito, substância e categorias são sentidos do ente: a substância *é*; as restantes categorias são *na* substância. Mas, por isso mesmo, enquanto as categorias *são*, a distinção de sentidos do ente pode agora análoga e paralelamente reflectir-se sobre elas: e, então, o que cada uma delas *é* constitui, por assim dizer, a sua «substância»,²² sendo do mesmo modo legítimo, como é evidente, perguntar pela sua qualidade, pela sua quantidade ou pelo seu lugar. Em todo o caso, trata-se aqui de um *segundo* sentido e de um *segundo* nível: porque enquanto no primeiro falávamos do ente em geral, englobando substância e categorias, neste ponto falamos apenas do conjunto destas, fazendo abstracção da substância. E é porque fazemos abstracção da substância e apenas *porque fazemos abstracção da substância* que esta pode regressar como a mera substancialidade das categorias.

É todavia também porque esta abstracção é possível e, portanto, porque é possível reverter secundariamente a substância sobre as categorias que Aristóteles pode terminar dizendo que a investigação acerca do ente tem sido *desde sempre* uma investigação acerca da substância: porque interrogar por «o que *é*» é sempre necessariamente interrogar pela substância. Uma tal possibilidade permite-lhe, pois, determinar o objecto da «filosofia primeira» de um modo consensualizável e não apenas para o projecto que aqui se inicia, como para toda a história da metafísica, quer dizer, para a metafísica como tradição, a qual, aliás, só assim e a partir de agora pode tornar-se precisamente história e tradição.

A referência a Platão é aqui indesmentível. Também este, com efeito, ao interrogar o que é o belo, o que é o justo, o que é a virtude, estava a interrogar «o que *é*», estava a interrogar a substância. Estava, todavia – e este o ponto fundamental –, a interrogar a substância *do belo, do justo, da virtude*, isto é, para Aristóteles, *dos predicados*.

Ora isto é sem dúvida legítimo em tese: é mesmo o que o alerta final para a substancialidade das categorias salvaguarda. Mas é unicamente legítimo sob condição de se reconhecer o carácter *segundo* desta investigação e, portanto, sob condição de se reconhecer o primado do indivíduo, enquanto aquilo que a substância *é*. E, em todo o caso, só a investigação da substância como tal cumpre o desígnio próprio da metafísica, enquanto justamente «filosofia primeira»; em caso contrário, toda a pesquisa, sendo evidentemente metafísica, cifra-se muito embora, nos termos aristotélicos, num mero tactear obscuro e indeterminado.²³

²² Aristóteles fala frequentemente do seu «substrato» (assim, Z, 4, 1029b24), bem como na sua «essência» (*ibid.*, 1030a31-32) e, em geral, do seu «o que *é*» (*ibid.*, 1030a24-25).

²³ Veja-se as referências gerais aos seus predecessores em A 7 e 10 e em a 1.

Ao ficar-se pela indiferenciação de «o que é», o pensamento platónico constitui ainda, segundo Aristóteles, um semelhante tactear: ele está pois condenado, nas palavras de há pouco, a ser uma investigação da substância que faz constitutivamente abstracção da substância.

3. Platão e Aristóteles

Perante o comentário anterior, as teses inicialmente apresentadas decorrem naturalmente como outras tantas consequências do próprio texto aristotélico.

Parece pois legítimo que as encaremos expressamente como tal e que as retomemos agora sob a forma de conclusões.

A primeira conclusão diz respeito à *substância*. A substância, vimo-lo desde o início, surge vinculada à questão «o que é?» e identifica-se com «este algo», como sua resposta. Uma tal vinculação não é no entanto conjuntural ou contingente: ela respeita a própria natureza daquela questão, enquanto visa constitutivamente o indivíduo, por exclusão de tudo o que, sendo, é contudo apenas como seu predicado, e enquanto é ao indivíduo, tal como ele surge visado pela questão, a saber, justamente como «este algo», que unicamente corresponde a substância. A substância tem pois, em Aristóteles, um conteúdo ontológico próprio e invariante (é τόδε τι, no sentido acima assinalado) e refere constitutivamente um conjunto determinado de entes, os indivíduos.

Nesta medida, a declaração programática do Livro Γ segundo a qual «há uma ciência que investiga o ente enquanto ente e os atributos que lhe pertencem por si mesmo (τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό)»²⁴ tem um sentido absolutamente literal e rigoroso. A metafísica é justamente essa ciência a que cabe estudar a substância e os seus predicados próprios (as categorias) e que constitui, dada a natureza deste seu objecto, precisamente a «filosofia primeira».

Pode decerto dizer-se, justificadamente, que também o «qual», o «quanto» ou o «onde» são algo: e que, portanto, as pesquisas que visam o que é o «qual» ou o «quanto» constituem outros tantos ramos de estudos em que esse «qual» e esse «quanto» são agora a *substância* ou o *substancial*.

É certo, mas modalizadamente.

E a dois títulos.

Em primeiro lugar, porque tais «ciências» não prescindem da filosofia primeira: reclamam-na, como o que, ao definir e investigar o ente como

²⁴ 1, 1003a21-22.

tal, lhes confere, a título de seus sentidos segundos, um estatuto análogo ao da substância, por suspensão deliberada e expressa de consideração desta, a qual mantém, por isso mesmo, o seu sentido, a sua centralidade e o seu primado.

Em segundo lugar, porque essas «ciências» são na realidade *a filosofia primeira*: com efeito, justamente porque o «qual» ou o «quanto» são, dentro do seu ramo de estudos, o substancial, é à ciência que estuda a substância em geral que cabe também estudá-los a eles. E, na verdade, se é claro que há ciências autônomas que investigam substâncias (*e.g.*, a física) e outras, por exemplo, quantidades (a matemática), é igualmente claro que o estudo de *o que é* a substância ou a quantidade pertence todavia a uma única ciência, qual é a que estuda, em geral, *o que é*, isto é, a metafísica: e, precisamente por isso diz Aristóteles que «há uma ciência que investiga o ente enquanto ente e os atributos que lhe pertencem por si mesmo».

A metafísica e o seu objecto têm pois, de acordo com o estipulado nas teses enunciadas, um estatuto e um lugar invariáveis no quadro da ontologia aristotélica.

Ora é este carácter invariável de ambas, e mais ainda o sentido e o fundamento que uma tal ontologia lhes atribui, que constitui a sua diferença específica em relação à ontologia platónica.

Para esta última, com efeito, tudo é um «o que é» (uma «substância», em termos aristotélicos): a universalidade das ideias, constitutivamente afirmada pela respectiva teoria, não expressa outra coisa.²⁵ E, portanto, tudo responde também indistintamente à questão «o que é?»: a mesa como o belo, o homem como a igualdade, a injustiça e o dissemelhante, o dobro e o meio, o dizer ou o não-ser. Por isso mesmo, entretanto, não faz nela qualquer sentido a distinção entre substância e acidentes ou entre sujeito e predicados: *tudo é* e, portanto, tudo é substância e tudo é sujeito; tudo, evidentemente, *o que é*: o que não abrange as coisas sensíveis ou particulares, as quais só *são* num sentido segundo e dir-se-ia mesmo accidental.²⁶

A distinção, naquilo que é, entre o que própria e simplesmente é e o que só é qualificadamente, a saber, como ser do que propriamente é, constitui pois a descoberta especificamente aristotélica. Ela é, para mais, a desco-

²⁵ É o que resulta da lição da *República*, X: «Costumamos pôr uma certa ideia, cada uma única, para toda a multiplicidade a que atribuímos o mesmo nome» (596a). Mas veja-se também *Phd.*, 75cd, 100ab, *R.*, VI, 507ac, *Cra.*, 386d-387a, 423e, 439cd, *Ti.*, 51b e principalmente *Ep.* VII, 342d, que, nas justas palavras de Ross, constitui «the most catholic list of classes of Ideas Plato anywhere gives» (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford, At the Clarendon Press, 1951, p. 85).

²⁶ Escusado será dizer que o pensamento platónico recusaria naturalmente os termos com que aqui o caracterizamos e que lhe são «posteriores», porque já aristotélicos: esta, todavia, a mais clara evidência da irredutibilidade entre as duas filosofias.

berta originariamente aristotélica: porque é aquela com a qual o pensamento aristotélico enquanto tal se origina. Todavia, o que nessa descoberta originária constitui o seu factor originante é essa percepção mais funda da natureza da questão «o que é?», enquanto por si mesma institui o espaço dos entes que propriamente são; e ela é tal factor originante porque, exercendo-se apenas com os instrumentos que a própria ontologia platónica lhe oferecia (o primado da questão «o que é?»), veio a constituir-se a si mesma como uma ontologia irredutivelmente outra. Mas a irredutibilidade dessa ontologia é precisamente, nos seus próprios termos, a da distinção entre substância e categorias segundas ou entre sujeito e predicados.

Todavia – poder-se-ia perguntar –, se, como dizíamos atrás, esta descoberta pode ser feita derivar do facto geral e primário da experiência, como se justifica que Platão não tenha feito essa experiência, de algum modo ela também a mais geral e primária de todas as experiências?

O problema, para Aristóteles, não é o de Platão não ter feito essa experiência. É o de a ter feito sempre atrasada ou intimamente diferida em relação a si mesma, o de ter perguntado o que é o «qual» ou o «quanto», nunca pura e simplesmente *o que é*. E por isso mesmo, de um ponto de vista aristotélico, o mundo platónico é o mundo qualificado por excelência: as coisas são imediatamente as coisas belas ou as coisas justas e a própria noção de «coisa» não tem outro sentido senão o de um resíduo vazio onde confluem qualidades.

É certo que, precisamente por isso, a substancialidade das categorias permite um diálogo com Platão. Mas é justamente aqui que a especificidade da ontologia aristotélica mais se afirma: na medida mesma em que, como vimos, o «o que é» das categorias constitui a mais plena expressão do primado e, desde logo, da singularidade da substância como tal.

Em suma, pois, se a investigação do ente é deveras «desde há muito, agora e sempre» a investigação da substância, a verdade é que ela só se torna propriamente tal com Aristóteles. E Platão é justamente o exemplo paradigmático disso.

Mas é por isso também que o carácter puramente operatório ou funcional da substância não poderia ser nunca aristotélico: porque, *de um ponto de vista aristotélico*, ele é platónico.

Ora Platão e Aristóteles nunca são o mesmo: um e outro expressam, na verdade, duas teses sobre a substância e as categorias.²⁷

²⁷ Queremos expressar aqui o nosso débito ao Dr. Carlos Silva, cujo seminário sobre «A Metafísica de Aristóteles» nos alertou para alguns dos pontos de vista desenvolvidos neste texto, bem como ao Dr. Pedro Alves, pelas pertinentes objecções que uma primeira versão do mesmo suscitou.

ABSTRACT

PLATO AND ARISTOTLE: TWO THESES
CONCERNING SUBSTANCE AND CATEGORIES

In this article we try to demonstrate two theses concerning both the nature and the object of Aristotelian *Metaphysics*.

These theses are the following:

1 – Substance has not in Aristotle a purely instrumental value: in fact it refers, by its own nature, the whole of those beings which really are, that is, to *individuals*;

2 – For this reason, *Metaphysics*, as science of *ens qua ens*, performs a specific and unique role within Aristotle's thought (as *prima philosophia*) and in this role it cannot be replaced by any other science.

We argue these theses through previous translation and commentary of *Metaphysics* Z1. Further discussion will then show how they both assume and implicate the fundamental difference between Plato's and Aristotle's ontologies.

LINGUAGEM, METALINGUAGEM E GRAMÁTICA EM LUDWIG WITTGENSTEIN

José Moreira da Silva
Universidade do Minho

«There is no more light in a genius than in any other honest man – but he has a particular kind of lens to concentrate this light into a burning point.»

L. Wittgenstein

I. Introdução

Quem segue com atenção as «guerras» filosóficas não tem remédio senão concluir acerca da força actual da **filosofia dialéctica** (comandada pela hermenêutica transcendental) e da **filosofia analítica**, cuja facção dominadora se situa no campo da análise linguística. Se a primeira corrente é estreitamente devedora de um existencialismo, por exemplo, heideggeriano, não menos importante é a dívida da segunda para com o neopositivismo lógico do Círculo de Viena, cujo paradigma é Carnap, e que encontra no Wittgenstein do *Tractatus* uma grande mola impulsional.

A actualidade filosófica caracteriza-se, pois, de dois modos distintos: por um lado, uma depreciação generalizada das ciências e da técnica, apresentadas como corruptoras da vivência comunitária; por outro, a valorização dos modelos matematizados, das linguagens formais (ver, por exemplo, os modelos de parâmetros e princípios, altamente abstractos,

elaborados por Chomsky e seguidores), determinantes de e determinados por uma filosofia lógico-cientificista. Em suma, evidencia-se um confronto entre a atitude transcendentalista e fundamentalista de um Heidegger e o estilo pragmático-positivista¹ de um Wittgenstein, confronto que tipiciza outros, excelentemente sintetizados por Ortis-Osés (1983:31): estruturalismo-existencialismo; cientificismo-dialéctica; análise-hermenêutica e demais correlatos.

Ponto de encontro fecundo desta problematização é, sem dúvida, a **linguagem**. O homem actual tem-na como objecto e sujeito de compreensão universal, nela se reflecte e se explica. Fonte da especulação e da **praxis**, lugar de revelação da verdade, a linguagem realiza o *consensus* necessário. Coisa, conceito, experiência, tudo se *apalavra* e se traduz para o imenso mapa da linguagem, jogo do homem com as coisas.

Paradoxalmente, nem tudo parece ser *apalavrável*. Pelo menos é essa a tese de uma obra como o *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein. Com efeito, reflectindo sobre as condições gerais que possibilitam que **uma** linguagem fale do mundo, Wittgenstein conclui que elas constituem um inefável, resultado evidente da crença na limitação das línguas naturais. Daí que preconize – tal como o farão os lógicos vienenses – o emprego de linguagens técnicas como forma de ultrapassar as imprecisões e as ambiguidades das línguas naturais. Daí, ainda, a busca de um *linguajar* técnico explicitador das ideias claras e distintas de que nos fala Peirce (1972:50 *passim*). No entanto, se o atomismo do *Tractatus* propicia esta busca, isso só é «possível» porque a linguagem é unívoca, i.e., composta por proposições elementares que nomeiam um fenómeno unitário. Nas *Investigações Filosóficas* tal já não acontece. Na verdade, as palavras assemelham-se a ferramentas que podem ter usos diversos. Por conseguinte, nesta nova concepção, a linguagem nomeia um número indeterminado de membros determinando vários jogos de linguagem. Não há, pois, **uma** linguagem, mas **várias**, cujo significado se explicita no uso.

Neste sentido, se a competência pragmática se explicita no e pelo uso, torna-se importante reflectir sobre a linguagem, sobre a possibilidade de metalinguagens, sobre o valor da *gramática*, tendo sempre em vista um

¹ Não é este o entendimento de, por exemplo, Gilbert Hottois que, a páginas 199-200 de *La philosophie du langage de L. Wittgenstein* (Bruxelles, Université de Bruxelles, 1976), afirma: «Na história da filosofia contemporânea, Wittgenstein ocupa posições-chave em funções mais do que uma vez definidas: conhece-se a sua influência sobre o atomismo lógico, sobre o neopositivismo do Círculo de Viena, e sobre a filosofia analítica ou linguística de Cambridge e Oxford. Esperamos que a nossa apresentação técnica tenha contribuído para recolocar a obra de Wittgenstein numa luz mais conforme, convidando a suspender os julgamentos de *positivista*, de *filósofo analítico* ou, ainda, de *filósofo do senso comum*».

melhor conhecimento do homem nas suas relações com o mundo. E, na medida em que, no meio das «querelas filosóficas», uma luz se acende na investigação – conduzindo a várias vias: teoria do texto e do discurso literário, gramática do texto, pragmática do discurso... –, nada melhor do que segui-la. Este trabalho filia-se, pois, na certeza de que Wittgenstein, tal como Austin, Searle, Peirce, Strawson e tantos outros, procurou a **verdade** na linguagem com a linguagem; sugere que as «querelas filosóficas» sejam colocadas entre aspas, pois se afiguram como o *leitmotiv* para uma nova concepção do homem; reflecte, analisando, sobre a **sua** linguagem, sobre a (im)possibilidade de metalinguagens e, finalmente, sobre uma concepção «diferente» de **gramática**.

II

1. Linguagem

No Proêmio ao *Tractatus*, afirma Wittgenstein que «aquilo que se pode dizer, pode dizer-se claramente; aquilo de que se não pode falar, deve calar-se». Esta tese fundamental envolve todo o trabalho e sintetiza as limitações do pensamento que apenas poderão ser tratadas no âmbito da linguagem. Convém, portanto, analisarmos em que consiste a linguagem exposta no *Tractatus* (mais adiante debruçar-nos-emos sobre as *Investigações Filosóficas*), salientando as suas relações com o mundo. Tentaremos fazê-lo de modo sucinto:

«O mundo é a totalidade dos factos, não das coisas» (1.1.)

Embora evidenciando a existência de **factos complexos**, W. interessa-se sobretudo pelos **factos atômicos**, que define como sendo «uma combinação de objectos» (2.01). Assim, o real é composto de factos atômicos, de objectos, entendidos estes últimos como elementos últimos do real, noção puramente lógica, e essencialmente constitutivos de um facto atômico, dado que só **nele** e **por ele** existem. Por isso, «constituem a substância do mundo» (2.021).

A definição de objecto como elemento «simples» (2.02) e «fixo» (2.026) é importante no quadro da concepção wittgensteiniana da linguagem, como adiante veremos. De momento, interessa sublinhar que se W. apresenta estes objectos como estruturadores do facto atômico, «dependentes uns dos outros como os membros de uma cadeia» (2.03), já o mesmo não acontece com os próprios factos atômicos, possuidores de uma existência independente. Deste modo, a realidade compõe-se de um conjunto infinito de factos atômicos independentes que de nenhum modo se comunicam (2.061).

Quando W. afirma que «o mundo é a totalidade dos factos, não das coisas», ele sublinha implicitamente que a substância é independente dos factos. Por outras palavras, são os objectos que «constituem a substância do mundo» (2.021). Assim se acentua com nitidez uma distinção que terá profundos reflexos na definição de linguagem: *dizer* é diferente de *mostrar*. Com efeito, se a linguagem fala sobre o mundo, isso só é possível porque «a totalidade das proposições» (4.001) é uma imagem do próprio mundo, está com ele directamente ligada. Surge-nos assim a teoria da figuração que, na sua essência, tenta explicar as condições de possibilidade da linguagem. Através das proposições elementares² «construímos 'figuras' dos factos» (2.1), figuras essas que são uma espécie de maquete da realidade: «a figura é um modelo da realidade» (2.12).

Deste modo, encontra-se revelado o carácter especular da linguagem, cujos elementos são simétricos dos elementos do real. É importante sublinhar, no entanto, um factor de extrema importância, pelo menos pelas discussões que tem proporcionado e pelas repercussões no âmago da própria linguagem: a forma de figuração é a possibilidade de as coisas se ordenarem entre si, do mesmo modo que os elementos da figura» (2.151). Quer dizer, não é a figura que se ordena como o real mas, pelo contrário, é a figura que atinge a realidade. Afirmção de consequências relevantes se a relacionarmos com estroutra: «A figura, porém, não pode figurar a sua forma de figuração. Mostra-a.» (2.172). Na verdade, visto que não é possível que uma figura figure a forma lógica, uma metalinguagem é completamente impossível.

Continuando a esclarecer-nos sobre as condições de possibilidade da linguagem, o filósofo afirma que a «figura concorda com a realidade ou não; é correcta ou incorrecta, verdadeira ou falsa» (2.21). Assim, a verdade ou a falsidade dependem da relação do sentido da proposição com a realidade empírica, e só com esta. Isto porque, se a figura representa apenas «o seu sentido» (2.221), nunca poderemos saber se ela é verdadeira ou falsa, dado que tal desiderato apenas depende da sua relação especular com os factos atômicos. Deste modo se encontram definidos os limites da própria linguagem, e se compreende a rejeição da metafísica: enquanto **meta-física**, ela situa-se para além dos limites, é um indizível absoluto.

2. Metalinguagem

As relações entre o *indizível* e o problema da *metalinguagem* vem sendo, de vários modos, estabelecidas pela exegese crítica actual. A tese

² Gilbert Hottois, *ib.* p. 19, afirma que «a proposição elementar é uma exigência analítica **a priori** do conceito de função de verdade».

wittgensteiniana da impossibilidade de uma metalinguagem originou, como se sabe, divergências entre os próprios positivistas do Círculo de Viena, e abriu caminho a discussões cada vez mais acaloradas em torno do grande denominador comum: a linguagem.

Gostaríamos de explicitar esta tese partindo de tais discussões. Assim:

a) Russell e o neopositivismo do Círculo de Viena consideram a possibilidade de uma hierarquia de linguagens, de uma séria indefinida de linguagens e metalinguagens que falem, à vez, de linguagens anteriores. Deste modo, negam-se a admitir a essência do «misticismo de Wittgenstein, i.e., a impossibilidade de uma metalinguagem.

b) Carnap (1971) tentou mostrar que a sintaxe de uma linguagem qualquer é passível de formulação, com sentido, numa metalinguagem que pode ser a própria linguagem. Do mesmo modo, afirma que, para falarmos de uma linguagem, precisamos necessariamente de uma metalinguagem (1970:4).

c) Hottois (1976:29), seguindo Bouveresse (1973:64), afirma que uma metalinguagem é logicamente impossível e idealmente inútil (ou superflua).

d) Granger (1979:79) opina que, para falarmos de uma linguagem, precisamos de uma metalinguagem, posição idêntica à de Carnap.

A introdução preliminar destes pontos permite-nos um avanço. Nesse sentido, e partindo já do *Tractatus*:

e) A afirmação do indizível é uma contradição. O que é dito é dito no interior de uma metalinguagem (L_2) dizendo respeito à linguagem (L_1) filosófica utilizada pelo filósofo.

f) É possível dizer L_1 em L_2 , esta em L_3 , e assim sucessivamente.

g) As línguas funcionam como metalínguas. Portanto, a linguagem lógica é já uma metalinguagem (Granger, 1979: 94).

h) O *Tractatus* fala da essência da linguagem e do mundo. Ele é uma metalinguagem (Hottois, 1976: 13).

Historicamente, a tese wittgensteiniana depende da teoria dos tipos de Russell. Nesta, Russell afirma que uma metalinguagem diz somente que a proposição deve *mostrar* o seu sentido, e não *dizê-lo*. Logo, não fala da impossibilidade de uma metalinguagem. De resto, se é dado aceite que todas as tentações metalinguísticas derivam da consideração de que a linguagem ordinária e os sistemas lógicos existentes são imperfeitos, a recusa

de toda a metalinguagem – tal como o faz W. no *Tractatus*, é compreensível. Com efeito, se as investigações linguísticas se esforçam na busca de uma linguagem ideal – que podem *dizer* claramente e *mostrar* perfeitamente –, para quê uma metalinguagem que tem precisamente esta função, i.e., a de descrever e clarificar as confusões da linguagem ordinária descrevendo a essência de toda a linguagem? (cf. Bouveresse, 1973: 64)

W. transformou os dados russellianos, baseando-se em reflexões que, se não estão explícitas no *Tractatus*, podem dele ser inferidas. Isto para além de algumas objecções que nascem no labor da exegese crítica actual. Assim, é do senso comum que não se pode falar da linguagem fora da linguagem. Seria um absurdo. Ora, sendo a linguagem imagem por essência, é em rigor impossível falar do ser-imagem da linguagem. Desprovida de sentido, esta teoria da imagem anularia o discurso sobre a linguagem, sobre a sua essência. Por outro lado, W. responderia com certeza a Carnap que nenhuma formulação de qualquer linguagem pode ser julgada segundo a sua correspondência numa metalinguagem «sintáctica», e que a teoria exposta no *Tractatus* é convalidada em todas as linguagens sugeridas por Russell. Ademais, se encontrou um meio de dizer muitas coisas sobre o que não pode ser dito, isso aconteceu porque o *Tractatus* tem função mostrativa e nulo valor teórico, como afirma no final do livro.

Neste sentido, e à luz da teoria exposta no *Tractatus*, é inaceitável que a linguagem lógica seja naturalmente uma metalinguagem. Na verdade, a recusa de W. em admitir a possibilidade de uma metalinguagem lógica dissociável do seu próprio simbolismo lógico mostra que um enunciado proposicional é auto-suficiente, anulando por completo a sugestão de Granger (*ib*: 79). Muito interessante a este propósito é a análise de Bouveresse. Diz ele: «mas não é a possibilidade de uma geometria matemática ou física do simbolismo linguístico que W. contesta. A teoria da linguagem exposta no *Tractatus* não exclui evidentemente que a linguagem possa falar da linguagem *num certo sentido*. W. faz nesta obra uma importante distinção entre *signo* e *símbolo*» (1973: 61). Seria muito útil para a compreensão do *Tractatus* aprofundar esta distinção, até porque, seguindo a terminologia de Peirce, Granger afirma já que «a tese de W. no *Tractatus* torna ícones todos os signos proposicionais, pois que eles mostram por isomorfismo as relações entre as coisas» (*ib*: 79).

Torna-se conveniente, neste momento, expor a doutrina exposta no *Tractatus*. Fá-lo-emos de modo esquemático.

A – A proposição pode dizer algo (pode ser um «quadro») porque tem uma estrutura comum com que o representa.

B – O elemento comum chama-se **forma de representação**. Esta pode ser diversa: forma da cor, forma do espaço, etc.

C – Não obstante serem variadas as formas de representação, uma proposição («um quadro») deve possuir a forma lógica que é a forma da realidade em geral (2.18).

D – Logo, a proposição (o «quadro») é também um quadro lógico (2.182).

E – Todo o **dizer** exige esta forma de representação, esta estrutura lógica.

Até aqui, o raciocínio de W. é compreensível. No entanto, as afirmações seguintes – aparentemente difíceis de aceitar, de tal modo surge a evidência de que é possível construir proposições sobre proposições de forma exacta – são uma inflexão brusca e deixa duvidosos os críticos. Que diz ele?

«A figura pode figurar toda a realidade de que tenha a forma» (2.171)

«A figura, porém, não pode figurar a sua forma de figuração: mostra-a» (2.172)

«A proposição que representa a realidade não pode representar aquilo que tem de comum com a realidade – a forma lógica» (4.12) –, «apenas a pode mostrar» (4.121).

«Para poder representar a forma lógica, seria preciso que pudéssemos situar-nos fora da lógica, quer dizer, fora do mundo» (4.12)

Estas afirmações de W. parecem incompreensíveis. Por que motivo as fez? Usando as palavras de Max Black³, porque para isso seria necessário, na óptica de W., que se colocasse fora da sua forma de representação, seria necessária outra forma de representação para figurar a sua forma original. Com efeito, como a forma lógica não é uma possível combinação de objectos, um possível facto atómico, não pode ser figurada, pois, por definição, a figura só figura factos atómicos, combinação de objectos.

Continuando o raciocínio de W., pergunta-se: como justifica ele a tese de que a forma lógica de representação não pode ser representada, sendo, portanto, um indizível, um elemento «místico»?

Voltemos ao *Tractatus*:

F – O objecto pode ser mostrado pela linguagem, i.e., a linguagem pode evidenciar o objecto.

G – O objecto pode ser representado, dito, i.e., a linguagem, através dos sinais, pode formar uma imagem do objecto.

³ Apud A. Vaz Pinto, (1982), *Introdução ao Tractatus logico-philosophicus*. Braga: Faculdade de Filosofia.

H – Logo, «o quadro não pode representar a sua própria forma de representação, ele apenas o mostra» (2.172).

I – Isto porque: a) se a implica como condição do seu valor representativo, b) não pode fazer dela, ao mesmo tempo, o seu objecto.

Em suma, a proposição não pode representar a forma lógica, esta reflecte-se naquela. Aquilo que se reflecte na linguagem, a linguagem não pode representar. Daí que se afirme que as proposições do *Tractatus* são pseudo-proposições e pseudo-conceitos, em rigor destituídos de sentido e de conteúdo (Hottois: *id.*: 13).

A objecção de que existe uma disciplina – a Lógica – que tem por objectivo explicitar a estrutura lógica da realidade não colhe, na óptica de W., dado que a lógica não *diz* as leis lógicas, mas, tautologicamente, apenas *mostra* a legitimidade da regra lógica. Daí que «o facto de as proposições lógicas serem tautologias mostra as propriedades lógico-formais do mundo» (6.12). Se, por hipótese, pudéssemos falar de **forma lógica**, inevitavelmente surgiria uma nova objecção:

– Se a **forma lógica** é uma realidade abstracta, meta-empírica, que liga proposição e facto,

– uma proposição que falasse da **forma lógica** não representaria um facto.

– Logo, não seria uma proposição (recordemos que, por definição, a proposição representa factos).

Admitir, pois, uma metalinguagem, na óptica do primeiro Wittgenstein, equivaleria a esquecer os factos, e a admitir a possibilidade de **metameta-linguagens**, de **metametametalinguagens**, o que provaria a fraqueza e a inconsistência da linguagem original. Pretender, como o faz Hottois, que o *Tractatus* é já uma metalinguagem é, na nossa opinião, evidenciar uma evidência, mas é também alongar a presente discussão até ao infinito.

3. Do *Tractatus* às Investigações Filosóficas

Podemos afirmar, então, que no *Tractatus* se evidencia uma concepção mecânico-formalista das regras, dada a sua similitude com as regras do sistema lógico. A atribuição do «mito analítico» torna-se pertinente em virtude da estruturação rigorosa a que o *Tractatus* obedece e da proposta de uma sistematicidade na própria linguagem. Aceitamos, pois, as denominações de *essencialista* e *nominalista* atribuídas ao W. do *Tractatus*.

Há, porém, um Wittgenstein diferente. Em toda a obra posterior ao *Tractatus*, as suas concepções distanciam-se deste *essencialismo* arreigado. A exaltação do unívoco, da linguagem única, ideal, e da correlata

impossibilidade de uma metalinguagem não têm correspondência neste segundo W. Efectivamente, abandonando a dimensão ontológica do *Tractatus*, este novo W. recusa a univocidade criando os conceitos de «jogos de linguagem» e de «formas de vida». Diz ele: «Os jogos de linguagem são inumeráveis» (*Investigações Filosóficas*, 17, 23). Assim, à exigência da linguagem única, ideal, W. opõe uma infinita variedade de linguagens. Neste sentido, a linguagem não passa de um jogo jogado com palavras: o homem joga «jogos de linguagem» e pratica «formas de vida».

Longe já do *Tractatus*, W. advoga uma nova atitude epistemológica. De essencialista, torna-se anti-essencialista, e isto porque, na medida em que critica a *essência* das expressões que não se inserem nos «jogos de linguagem» (i.e., do uso), propugna uma nova concepção de linguagem. Com efeito, e aqui seguimos Specht (1969: 39-62), há formas simplificadas e primitivas da linguagem (por exemplo, a utilizada pelas crianças), outros sistemas linguísticos individuais (*linguistics acts*) e, ainda, a própria linguagem ordinária que se projecta em variadas «performances», etc. Todas se determinam e explicam pelas «semelhanças de família» dos jogos de linguagem, rede complexa de parecenças que, não possuindo um elemento comum, nos levam no entanto a afirmar que se tratam de uma família.

As repercussões destes conceitos são vastas. Neste momento interessamos apenas sublinhar que a tese da impossibilidade de uma metalinguagem não é já sustentada pelo segundo Wittgenstein. Na verdade, o discurso lógico do *Tractatus* parece um «jogo de linguagem» no meio de outros jogos, de outras linguagens, e isto porque os «jogos de linguagem» não são «elementos» ou «aspectos» da linguagem mas, simplesmente, linguagens diferentes (Hottois, *ib* :119).

III

1. Gramática

Que há, pois, uma inflexão metafísica da prática de Wittgenstein é um facto que tem sido variadas vezes assinalado, partindo, fundamentalmente, da passagem das *Investigações Filosóficas* (664) em que estabelece a distinção entre *gramática de superfície* e *gramática profunda* (comparem-se com os conceitos chomskianos de *estrutura de superfície* e de *estrutura profunda*). W. observou reiteradamente que concebia a sua actividade como uma investigação gramatical, e que os seus escritos eram tão-somente «observações gramaticais» (*I.F.*:232 e 574), concepção comprovável na preferência que atribui à palavra **gramática** em detrimento de **lógica**.

Fundamentalmente, não se descortinam semelhanças entre a investigação semântica (nos métodos, nos pressupostos e nos fins) de W. e os correlatos da semântica contemporânea, o que não obsta, no entanto, a que se afirme que as investigações actuais em semântica linguística seguem o traçado análogo que conduz do primeiro ao segundo Wittgenstein (Hottois, *ib*:203).

Não há dúvida que, para compreendermos o pensamento wittgensteiniano e, particularmente, os seus postulados gramaticais, somos obrigados a considerar determinados conceitos (**gramática**, **proposições gramaticais**, etc) como não interferentes com o uso actual da linguagem. Por outras palavras, devemos vê-las como criações-invenções não coincidentes com as acepções correntes do uso linguístico normal, mesmo correndo o risco de uma aparente contradição, i.e., suspendendo a asserção de que a filosofia deve aceitar tudo tal qual é (*I.F.*: 124). Esta suspensão permite-nos (no fundo, permitiu a W.) entender as correcções da linguagem antevistas no *Tractatus* e prolongadas nas obras posteriores, nomeadamente nas *Investigações Filosóficas*.

Alonguemo-nos, pois, na diacronia, e procuremos saber em que se diferencia o conceito wittgensteiniano de *gramática* da acepção tradicional.

Na acepção tradicional, o termo *gramática* entende-se como um sistema de regras que sublimam o falar «elevado» por oposição ao falar «comum», sistema normalmente divisível em três subsistemas: morfologia («etimologia»), fonologia e sintaxe. A semântica é considerada independente da gramática, e as referências ao significado são meramente acidentais. Com efeito, a preocupação dominante das gramáticas tradicionais, na sua feição lógico-semântica e assistemática, não deixa de ter incidência formal, incidência continuada, aliás, pelo estruturalismo americano e pelo próprio Chomsky na sua primeira fase.

Neste sentido, na medida em que se limita a observar-descrever fenómenos fonéticos ou a determinar formas morfológicas a gramática tradicional é insuficiente, dado esquecer a componente semântica e subalternizar a componente sintáctica (a *Grammatica Philosophica da Lingua Portuguesa*, de Jerónimo Soares Barbosa, por exemplo, reserva apenas 15% à sintaxe!), isto é, as partes mais significativas de uma língua.

A linguística moderna vem-se encarregando de pôr a nu as insuficiências da gramática normativa tradicional. Efectivamente, verificou-se que as regras que esta gramática apresenta são restritivas e mínimas, e não dão conta de regularidades amplas e profundas exibidas pelos falantes comuns. Nesse sentido, o interesse da linguística moderna é diverso: suspendeu as intenções normativas prescrevendo uma gramática descritiva das estrutu-

ras e das regularidades de uma língua. Para tanto, passou a centrar-se fundamentalmente na prática e no uso efectivo dos falantes, incluindo na gramática a semântica e aprofundando os aspectos pragmáticos. O exemplo de uma gramática de regras, parâmetros e princípios gerais mais evidente é, neste momento, a generativa de Chomsky a qual, depois de uma fase exclusivamente sintáctica, inclui nela as representações semânticas.

2. Primeira concepção de gramática

Esta linha de investigação linguística (e da filosofia da linguagem em geral) é indubitavelmente devedora da actividade filosófica do segundo Wittgenstein (cf. Katz, 1971: 64 *passim*), nomeadamente da célebre expressão «o sentido de uma expressão é o seu uso» (*I.F.*:138). Se bem que, como o nota Granger (*id* :168), tal afirmação seja, depois de W., um tópico diversamente interpretado (a saber: o uso definiu-se tanto pelo recenseamento distribucionalista das ocorrências e dos seus contextos como pelas condições de expressão nos esquemas de comunicação), é visível o aproveitamento que dela fazem, por exemplo, Chomsky (que, aliás, confirma dever a W. alguns conceitos), Grice, Austin ou Searle (basta comparar os estilos dos *speech acts*), ou, ainda, Granger, no fenómeno que denomina *ancrage* (*Ib.*:168).

Por conseguinte, podemos afirmar que uma das concepções de gramática de W. se filia no entendimento de que uma gramática do significado descreve as regras do uso do signo nas suas relações com os modos semânticos do uso (*I.F.*:354,373,496).

Para confirmar esta concepção de gramática em sentido lato, Specht (*ib.*: 146) propõe um exemplo a partir de uma observação de W. («se houvesse um verbo significando «acreditar...falsamente», não haveria nenhum significante primeira pessoa presente indicativo» -*I.F.*:190), notando que se deve à peculiaridade da palavra **acreditar**, que não pode ser conectada em todas as circunstâncias com o advérbio **falsamente**, o facto de construir proposições inaceitáveis como «Eu acredito... falsamente». Com efeito, eu posso dizer «Tu acreditas...falsamente» porque posso assinalar à proposição uma verdade, mas o mesmo não acontece com o primeiro. Ora, diz Specht, na gramática tradicional não se conhece nada acerca desta peculiaridade, e só nos damos conta dela quando praticamos a gramática do significado.

De acordo com «o sentido da proposição é a sua verificação», a proposição «Eu acredito...falsamente» não é significativa e isto porque, se a linguagem tem por função representar o real, toda a proposição será verdadeira ou falsa. É falsa porque não se pode verificar, sendo, portanto,

destituída de sentido e de uso, i.e., imprópria para a sua função representativa.

Poder-se-á dizer que é, ainda, a tese do *Tractatus*, mas não deixa de ser pertinente. Efectivamente, aqui, W. preconiza a elaboração de uma sintaxe das regras que possa reger as combinações, excluindo as que sejam destituídas de sentido. Cada gramática (entendida como ciência das regras do uso linguístico – primeira acepção de W.) pode, assim, garantir sentido, preservando uma referência tácita nos momentos em que a significação surge (cf. Price: 1973: 113).

3. Significado e uso

Na difícil busca das diversas concepções de *gramática* em Wittgenstein, poderemos sentir a tentação de esquecer aquilo a que chamaremos «existências laterais», i.e., por um lado, o segundo termo da proposição (o uso) e, por outro, todos os elementos que o contextualizam («significado», referente, «sentido», etc).

Se no complexo jogo da linguagem as expressões *significam* diversamente segundo o *uso* de cada falante, considerados os contextos (condenação da *falácia descritiva* de que nos fala Austin e, ainda, condenação da aleatoriedade da sequência sígnica), imediatamente des-ontologiza a enunciação que a gramática possibilita e se evidencia o antiessencialismo. Sendo esta a posição do segundo W., tal facto não explica a complexidade, a debilidade conceptual dos termos «significado» e «uso», explicação necessária e fundamental para a compreensão da sua filosofia da linguagem.

O que é o *uso*?

Claro que posso tentar dar uma definição sem pretensão de cientificidade. Posso afirmar, por exemplo, que, na medida em que uso uma camisa, ou uma caneta, eu me sirvo destes elementos como instrumentos. Todavia, se com a caneta eu posso obter algo, um resultado, com o «instrumento» camisa que resultado obtenho? Esta tentativa de definição obedeceria a um critério intuicional e deixaria claramente em branco várias outras possibilidades.

Seguindo um outro caminho, eu poderia dirigir-me directamente às pessoas, quiçá com um gravador, e aplicaria complexas operações estatísticas para determinar médias de uso de vocábulos ou de expressões, i.e., estudaria a «performance» linguística *in loco*.

Um outro processo, talvez menos moroso ou menos complicado, consistiria em recorrer à gramática (que gramática?) ou ao dicionário, e medir empregos mais ou menos literários que a tradição impõe, constatar sinónimas, etc.

Seguindo Ryle na sua crítica à noção de *uso* (para Ryle, esta noção pode ser entendida em duas acepções: a) acto de fala, utilização efectiva da língua ou emprego da língua; b) norma linguística, costume estabelecido e codificado), Bouveresse (1971: 337-345) nota que W. fala de *significação de uma palavra* e não de *significação* propriamente dita. Por conseguinte, «significação» não é sinónimo de «uso», tal como poderia sugerir o slogan wittgensteiniano «O significado é o uso» (*I.F.*:138). Para W. o *uso* não se define também como lista de regras, mas como *uso normal*, i. e., não a utilização mais ou menos livre da linguagem (por exemplo, na criação literária), mas o uso feito pela linguagem enquanto instituição. Encontra-se, assim, convalidada a afirmação de Aguiar e Silva (1983:21) de que a linguagem se explicita pelo uso instrumental-institucional, e isto porque, de acordo com W., «todo o sinal em si mesmo parece morto. O que *lhe* dá vida? No uso, *ele está vivo*» (*I.F.*:432).

Alargando um pouco a discussão, na tentativa de prepararmos o terreno para a explicitação da segunda concepção wittgensteiniana de *gramática*, cabe-nos dissertar agora acerca do «significado» como «uso».

Para W., as palavras significam porque são parte integrante da linguagem que determina «formas de vida». Quando se compreende uma proposição é a própria linguagem que é interiorizada e compreendida: compreender uma frase, diz W., é compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica (*I.F.*:199). Contudo, se o conceito é um dado linguístico, se é algo adquirido ao longo da aprendizagem linguística (*I.F.*:384) e incompreensível isolado da *praxis* linguística, como compreender esta indefinição em torno dos conceitos em causa (*significado* e *uso*)? O uso explica-os? Sim, na acepção de W., mas nós afirmaremos com Aguiar e Silva (*ib*:199) que a intersubjectividade do significado se funda, não só em relações de ordem pragmática (na acepção de Austin perspectiva ilocutiva e perlocutiva) mas, também, em relações de ordem sistémica.

Comentando várias críticas à teoria do significado diz Morrison (1968:53): «Se estes criticismos são válidos, devemos concluir que há sérias e talvez insuperáveis dificuldades no coração mesmo da teoria do significado pictural de Wittgenstein. Penso que é necessário discuti-las em pormenor e tentar dar uma réplica adequada. Os criticismos ligam-se todos, basicamente, com a questão da multiplicidade».

Sendo evidente que W. abandonou, na segunda fase, a teoria lógico-pictural do significado, a questão da insuperabilidade das dificuldades mantém-se. Com feito, porque a linguagem é, efectivamente, um fenómeno intersubjectivo e institucional jogado pela comunidade em comunidade, a compreensão dos «significados» supõe, inevitavelmente, a convencion-

lidade de determinadas regras, sob pena de nos tornarmos incomunicáveis. As regras são comunitárias, nunca privadas, o que sublimaria o solipsismo e levaria ao absurdo de linguagens privadas (cf. Aguiar e Silva, *ib.*: 199). W. refutou o solipsismo e a existência de linguagens privadas porque era «obrigatório» fazê-lo. Efectivamente, o homem define-se no espaço e no tempo, e é na linguagem e pela linguagem que ele se interpreta e se conforma como figura única de verificação da verdade. O homem comporta-se significativamente, e não pode deixar de comunicar (*Ibidem.*: 185). E se, no *Tractatus*, proposições do género «Todos os homens são mortais» são compreensíveis apenas na globalidade (as palavras lógicas «todos», «são», etc, apenas têm sentido na medida em que contribuem especificamente para a estrutura da proposição), a relação especular proposição-facto atómico é abandonada pelo segundo Wittgenstein. Em relação a estas mesmas proposições, o que W. afirma é que o funcionamento da língua é inseparável de uma determinada *praxis*, de uma determinada «forma de vida». Fundamentalmente, pois, a discussão em volta do «significado» carece de sentido na óptica de W., dado que aponta como necessidade primordial o **uso**, não a **significação**.

4. Segunda concepção de gramática

Verificámos já que à asserção «o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem» subjaz toda uma problematização, ao nível da linguagem ordinária, que evidencia a distinção proposta por Charles Morris entre sintáctica, semântica e pragmática, afastando de algum modo o normativismo da gramática tradicional. Na verdade, sublimando a ocorrência do uso num jogo linguístico que se define como «forma de vida», e afirmando a sua plena explicitação num contexto (o jogo integra elementos linguísticos e extralinguísticos), a asserção quer afirmar que o jogo se rege por regras de natureza social e, no fundo, por regras não formalizáveis (cf. Hartnac, 1977:21). Neste sentido, se se confirma a validação instrumental-institucional da linguagem, nada mais natural do que afirmar, como o faz Hottois (*ib.*: 204), que «a consequência natural das *Investigações Filosóficas* significa a impossibilidade de uma semântica (gramática) científica formalizável e mecanizável». Estamos, pois, já muito distantes do *Tractatus* e perante a teoria holicista de que fala Pears (1973: 182). Efectivamente, se o significado de uma proposição é função da posição que ocupa na vida e na linguagem humana, nunca duas proposições dirão a mesma coisa: para usos diversos, regras diversas; logo, significados diversos.

A reforma terminológica introduzida por W. permite-nos, pois, afirmar que a *gramática* pode ser definida por outra via, i.e., uma gramática que é

as próprias regras do jogo linguístico. Assim se cobre, para além dos aspectos formais, os aspectos não formais explicados no próprio uso. São estas regras que asseguram a intersubjectividade do significado.

A gramática não é, portanto, no segundo W., referível à realidade. A sua autonomia deriva do facto de que a referencialidade é intrínseca à própria linguagem, se bem que, como notam Baker e Hacker (1983: 26-37), as explicações sejam regras, mas nem sempre regras de aplicação. A subreptícia sugestão de normatividade na gramática de W. colhe apenas porque ela consiste no facto de que a regra dada por exposição fornece um padrão para julgar usos «correctos» de uma expressão, nada mais. Contudo, estes usos «correctos» apenas se legitimam por critérios de compreensão, daí a valorização da *gramática profunda*.

Um dado parece certo: em W., a gramática é *autónoma e arbitrária*. As próprias regras gramaticais são aparentemente arbitrárias, e isto porque o autor das *Investigações Filosóficas* parece sugerir uma solução intermédia entre a arbitrariedade e a não arbitrariedade da regra. Specht (*ib*: 166) diz que as regras gramaticais são regras estabelecidas na linguagem, i.e., nós, para além de as criarmos, encontramos-las já na nossa linguagem, e apenas as seguimos. Neste sentido, as regras são arbitrárias. Não o serão, porém, se, nomeado um objecto específico, esse *nome* é usado mais tarde também para significar esse objecto.

Assim sendo, não tem sentido a afirmação de Chomsky segundo a qual a linguagem é ensinada por adestramento e instrução explícita (1971:75). Esta afirmação poderia ser dirigida ao primeiro W., nunca ao das *Investigações Filosóficas*.

A mantermos a afirmação da arbitrariedade das regras, ou da sua eliminação pela redução do ilocutivo ao perlocutivo, não só tornamos exequíveis os critérios de avaliação das proposições (apenas dependentes dos nossos interesses e das nossas exigências) como abrimos caminho às críticas que incidem na afirmação «O significado é o uso»⁴. Torna-se evidente, no entanto, que tais críticas são apenas pontuais e não anulam fundamentalmente a heterogeneidade dos conceitos e das formas linguísticas usuais (dos jogos e da diversidade das suas regras) preconizada por Wittgenstein⁵, nem contestam que as regras sejam insuficientes para dar conta da realidade gramatical, regras que representam uma parte duma sintaxe mais vasta. Elas são *a priori*, imperativas (no sentido chomskiano) e, por conseguinte, limitam as possibilidades combinatórias do signo, não anunciando a essência da linguagem. São apenas relativas a uma notação

⁴ Cf., por exemplo J.R. Searle (1972, :197 *passim*).

⁵ Cf. também J.O. Urmson (1962: 17).

e, isoladas, são desprovidas de função, não dizem nada, não mostram nada.

A gramática assim vista não se apresenta já como ciência descritiva das regras do uso linguístico. A gramática é as próprias regras. É neste sentido que W. fala de «gramática de palavra» (*I.F.*: 187), de «gramática do significado» (*I.F.*: 257), de «gramática de uma expressão» (*I.F.*: 660), de «gramática de uma proposição» (*I.F.*: 353), etc, querendo significar com estas expressões as estruturas gramaticais do signo ou do uso do signo resultantes das regras do uso (Specht, *ib*: 147).

5. Terceira concepção de gramática

Uma terceira e muito interessante concepção de gramática visível em W. é implicitamente sugerida por Price quando afirma que «porque W. considera o *uso efectivo* ou *gramática* em imediata relação, ele somente pode dizer que cada particular é único, uma base, com certeza, para um incontável número de conexões ou semelhanças com outros particulares, mas no fim nunca definidos pelos outros, no fim tendo sua referência em si mesmos», ou ainda quando diz que «o resultado emergente da iluminação de W. é a uniforme multiplicidade dos *usos da fala*, ou *gramática*» (Price, 1973: 113 e 118, sublinhados nossos).

Segundo esta concepção, a *gramática* de W. não seria nem uma ciência descritiva das regras do uso linguístico, nem as próprias regras, mas o *uso efectivo*, o *uso da fala*.

Esta concepção aproxima-se nitidamente da segunda, conduz-nos de novo à **gramática de superfície versus gramática profunda**, ao inatismo chomskiano, e à forçosa aceitação de que é destituído de sentido procurar a elaboração sistemática de uma gramática ou de enunciados metalinguísticos. Assim, a linguagem comportaria (seria) uma espécie de arte metalinguística inata, nunca uma metalinguagem criada após o nascimento da linguagem, i.e., uma metalinguagem adquirida.

A nosso ver, em W. a definição ostensiva só pode ser compreendida se se conhece já a função, o uso, a gramática profunda. Mas será possível traduzir o uso numa teoria semântica adequada?

Bouveresse diz que a **gramática profunda** é essencialmente prática humana, infinitamente afastada do que os partidários da gramática generativa podem entender sob o mesmo nome, e que «a distinção de W. não deve aproximar-se prematuramente da distinção dos generativistas» (1971:120-133). E isto porque, quando W. fala de **gramática profunda**, não fala de um sistema gramatical (que comportaria regras a transformar, etc). A gramática profunda deve entender-se mais em extensão do que em

profundidade vertical, porque ela dirige-se a «formas de vida». Na verdade, o uso linguístico reenvia sempre a uma praxis.

Chomsky ultrapassou indubitavelmente a proposta wittgensteiniana. Ele pensa que o modelo generativo é capaz de nos explicar o modo como a criança constrói a sintaxe e a aplica progressivamente⁶. Ele pensa, ainda, que a sua teoria iluminará novos caminhos para a descoberta da origem da linguagem, quer dizer, que responderá à pergunta sacramental: como se adquire o conhecimento gramatical? Fundamentalmente, Chomsky e os generativistas querem formular uma teoria universal da gramática profunda. Em W. não se vislumbra essa pretensão. E será que valeria a pena? Alguma vez será possível uma tal teoria, cientificamente comprovável?

Em W., a **gramática de superfície** engloba tudo «o que se imprime em nós acerca do uso da palavra (...) que pode ser compreendido pelo ouvido», e «o caminho é usado na construção frásica». Por outro lado, a gramática profunda diz respeito às regras de uso que não podem revelar-se imediatamente na forma superficial da nossa gramática. W. sabia bem que «a nossa gramática tem falta de clareza» (*I.F.*: 122). Daí os problemas filosóficos. Daí a necessidade da pragmática no sentido morrisiano ou carnapiano.

IV – Conclusão

Percorremos, de modo talvez demasiado breve e simplista, três etapas que, ligadas como um fio de teia, se nos afiguram fundamentais na obra de Ludwig Wittgenstein.

Do primeiro Wittgenstein sobra a reminiscência (sê-lo-á?) do «mito» da linguagem telegráfica. Ela, a linguagem, renuncia no *Tractatus* a revelar-se, *interdita-se* na imanência da sua estrutura lógica. O reinado do «místico» ultrapassa o dizível, apenas se *mostra*, nunca se diz porque não pode *dizer-se*. As perguntas ou as respostas metafísicas carecem de sentido autêntico, pois são isentas de sentido lógico. Se a linguagem se basta, a renúncia a outras linguagens, à *metalinguagem*, conforma uma atitude face à vida, uma atitude de filósofo do «ideal»: a exactidão, a lógica, a ciência valorada, súmula apreciativa do *homem técnico* da contemporaneidade.

Os «mitos», porém, também mudam de face. A defesa da univocidade da linguagem, esquecimento fatal da sua origem e destino, distancia os homens, sublimando o solipsismo.

⁶ Os generativistas jogam com o **finito**. O modelo deve comportar um conjunto **finito** de regras, parâmetros e princípios que, partindo de unidades também **finitas**, por meio de transformações **finitas** e **modulares** atinja o **infinito** das frases correctas de uma língua.

O segundo Wittgenstein sabia que o *pragma* vital que é a linguagem não se consubstancia num simples reflexo especular. A linguagem, agora, é *praxis* a hermeneutizar, não ela, mas elas: jogos diversos analogados por semelhanças familiares. Agora, sim, é possível que a linguagem fale de si própria, que seja metalinguagem, porque deixou de ser monólogo.

Do diálogo assim nascido (jogo público: uso ou ab-uso) renascem (ou nascem?) concepções: a gramática como regra ou como uso, como ciência descritiva, longe já do normativismo tradicional.

Convenhamos que não é pouco. Quanto lhe devem filósofos da linguagem, linguistas, matemáticos, o mundo que é a nossa contemporaneidade?

Referências bibliográficas

- Aguiar e Silva, V.M. (1983), *Teoria da Literatura*. Coimbra: Almedina.
- Baker, G.P. e Hacker, M.S. (1983), *Wittgenstein, Meaning and Understanding*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bouveresse, J. (1971), *La parole malheureuse*. Paris: Minuit.
- Bouveresse, J. (1973), *Wittgenstein, la rime et la raison*. Paris: Minuit.
- Carnap, R. (1970), *Meaning and necessity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Carnap, R. (1971), *La syntaxe logique du langage*. Paris: Seuil.
- Chomsky, N. (1971), *Aspects de la théorie de la syntaxe*. Paris: Seuil.
- Granger, G.G. (1979), *Langages et épistémologie*. Paris: Klincksieck.
- Hartnac, J. (1977), *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Hottois, G. (1976), *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*. Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Katz, E. (1971), *La philosophie du langage*. Paris: Payot.
- Morrison, J.C. (1968), *Meaning and truth in Wittgenstein's Tractatus*. Paris: Mouton-The Hague.
- Wittgenstein, L. (1976), *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Trad. bras. (1979). Ed. Victor Civita, col. Pensadores.
- Wittgenstein, L. (1969), *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul. Trad. fr. (1972). Paris: Gallimard.
- Ortis-Osés, A. (1983), *Antropologia Hermenêutica*. Braga: Eros.
- Pears, D. (1973), *As ideias de Ludwig Wittgenstein*. S.Paulo: Cultrix.
- Peirce, C.S. (1972), «How to make our ideas clear». In *Semiótica e Filosofia*. S.Paulo: Cultrix.
- Pinto, A. V. (1982), *Introdução ao Tractatus logico-philosophicus*. Braga: Faculdade de Filosofia.
- Price, J.T. (1973), *Language and Being in Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Paris: Mouton-The Hague.
- Searle, J.R. (1972), *Les actes de langage*. Paris: Hermann.
- Specht, E.K. (1969), *The foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*. New York: Manchester University Press.

Urmson, J.O. et alii (1962), *La philosophie analytique*. Paris: Cahiers du Royaumont-Minuit.

RÉSUMÉ

LANGAGE ET MÉTALANGAGE CHEZ L. WITTGENSTEIN

Dans cet article on étudie quelques aspects particuliers de la pensée philosophique de Ludwig Wittgenstein.

Après une brève introduction, dans laquelle on expose la situation de l'actualité philosophique, on procède à une analyse du *langage* wittgensteinien en questionnant la possibilité de *métalangages*.

Une telle analyse a comme objectif fonder l'existence, dans l'oeuvre du philosophe, de trois concepts distincts de *grammaire*: a) une grammaire du signifié *décrit* les règles de l'usage du signe dans ses rapports avec les moyens sémantiques de l'usage; b) une grammaire *est* les règles du jeu linguistique lui-même; c) une grammaire est l'usage effectif de la parole.

KAFKA E AS METAMORFOSES DA LEI

Carlos João Correia

Universidade de Lisboa

«Had one to name the author who comes closest to bearing the same kind of relation to our age as Dante, Shakespeare and Goethe bore to theirs, Kafka is the first one would think of.»

W.H. Auden

«Uma manhã, ao despertar de sonhos agitados, Gregor Samsa deu por si na sua cama transformado num monstruoso insecto.»¹ Com estas palavras, Kafka inicia «*A Metamorfose*», um dos contos mais célebres de toda a literatura contemporânea. Como explicar o fascínio deste conto, sabendo nós que a imagem de uma metamorfose não é propriamente inédita, sendo antes uma ideia recorrente em toda a criação literária e artística?

Para lá das múltiplas metamorfoses presentes na literatura de inspiração mitológica, como é o caso das *Metamorfoses* de Ovídio e do *Asno de Ouro* de Apuleio, das metamorfoses do bestiário popular que irão povoar os contos fantásticos e a literatura gótica, das metamorfoses que se deixam surpreender nos contos maravilhosos da nossa infância (em que os exem-

¹ «Als Gregor Samsa eines Morgen aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt.» (Kafka, «Die Verwandlung», Erzählungen, *Gesammelte Werke*, hrsg. Max Brod, Francoforte, Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, 57).

plos da *Cinderela* de Perrault e a *Bela e o Monstro* da Madame Marie Le Prince de Beaumont são talvez os mais significativos), a imagem de uma transmutação fantástica do personagem central na qual se processa uma modificação das características centrais da personalidade, ou mesmo da sua forma física, não é inédita na criação narrativa.

Antes do conto de Kafka, é de mencionar os exemplos das obras de Robert Louis Stevenson, *O Estranho Caso do Dr. Jekyll e do Sr. Hyde* (1886), dos contos de Hoffman, de Gogol e do jovem Dostoievsky que exploram a natureza inquietante da transmutação das personagens nos seus duplos; do mesmo modo, o tema da metamorfose é da transformação permanecerá vivo após Kafka como, por exemplo, os casos do *Orlando* de Virginia Woolf, do *Rinoceronte* de Ionesco ou ainda, noutro registo narrativo, o cinematográfico, do *remake* realizado por David Cronenberg, *A Mosca*.

E, no entanto, se o tema da metamorfose está presente em todas as formas de narrativa e em todas as épocas, tal facto não diminui em nada o carácter original e único do conto de Kafka, a *Metamorfose*, escrito provavelmente em Novembro de 1912. E a razão para este facto prende-se, a nosso ver, nalgo afinal muito simples mas cuja natureza dificilmente se deixa explicitar: a própria singularidade da obra kafkiana. Embora Kafka – sabemos hoje através dos seu Diário – nunca tenha ficado contente com este conto (mas, afinal, com a excepção do conto *O Veredicto*, também escrito no ano de 1912, em apenas seis horas, Kafka foi sempre dotado de uma invulgar capacidade autocrítica, bem nítida no seu lendário pedido ao seu amigo Max Brod para que este último lhe destruísse a sua obra após a morte), nele encontramos toda a simbologia do universo criado por este escritor habitualmente designada pelo termo *kafkiano*. Compreender, assim, a *Metamorfose* de Kafka é entender a obra e o universo deste escritor. Embora não possamos subscrever a tese de Todorov, na sua *Introdução à Literatura Fantástica*², segundo a qual a lógica kafkiana rompe

² «Dans le fantastique, l'événement étrange ou surnaturel était perçu sur le fond de ce qui est jugé normal et naturel; la transgression des lois de la nature nous en faisait prendre encore plus fortement conscience. Chez Kafka, l'événement surnaturel ne provoque plus d'hésitation car le monde décrit est tout entier bizarre, aussi anormal que l'événement même à quoi il fait fond.» (Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970, 181). Claude Thiébaud objecta a Todorov o facto de Gregor *hesitar* constantemente entre o que é aparente e o que é real, transformando, assim, este conto numa fábula epistemológica. Cf. Cl. Thiébaud, *Franz Kafka, La métamorphose et autres récits*, Paris, Gallimard, 1991, 112-113. O que permanece, a nosso ver, válida é a intuição de Todorov segundo a qual os textos de Kafka não são susceptíveis de classificação. «Les récits de Kafka relèvent à la fois du merveilleux et de l'étrange, ils sont la coïncidence de deux genres apparemment incompatibles. Le surnaturel est donné, et cependant il ne cesse pas de nous paraître inadmissible.» (op.cit., 180).

absolutamente com toda a experiência do real, reconhecemos, contudo, a mesma dificuldade sentida em catalogar a obra, e, em particular, este conto, num dos dois gêneros literários tipificados, a saber, o fantástico e o maravilhoso. Embora, o conto nos relate uma metamorfose chocante, senão mesmo abjecta, progressivamente a situação normaliza-se e o destino do pobre caixeiro-viajante Gregor é assumida como *possível* tanto pelo personagem, como pela sua família, como ainda, pelo próprio leitor. Longe estamos nós, como sublinha Max Brod, dos textos fantásticos, ou então do universo mágico e maravilhoso dos contos infantis. Ou ainda como nos diz lucidamente Malcolm Bradbury, sobre a escrita de Kafka, «a estranheza [da situação] é tão evidente que muitas vezes chegamos a não nos dar conta de como são realmente estranhos os acontecimentos da história»³.

Embora não encontremos, nos *Diários* de Kafka, referências explícitas à gênese da *Metamorfose*, não é difícil adivinhar a sua raiz psicológica. E, como tudo na vida e na obra de Kafka, ela prende-se com o seu pai Hermann Kafka. Este último tinha por hábito desprezar as amizades do filho e, em particular, os seus amigos actores, habitualmente comparados a parasitas. Não é por acaso que, neste conto, assistimos a uma transformação de Gregor num parasita em permanente luta e conflito com o seu pai. Enquanto a relação de Gregor com a irmã e a mãe é complexa e ambivalente, o mesmo não o podemos dizer da tensão permanente que se estabelece entre a personagem central e o seu pai. Nas três partes que constituem este conto, o pai de Gregor manifesta abertamente uma atitude de franca hostilidade em relação ao filho. Esta hostilidade não é meramente psicológica, mas assume formas de violência inusitada. Assim, no final da primeira parte do conto, é o pai de Gregor que enclausura o filho no seu quarto. «[O pai de Gregor] agarrou com a mão direita na bengala que o gerente tinha deixado numa cadeira [...] e, com a esquerda, num jornal que estava em cima da mesa e, batendo com os pés e brandindo a bengala e o jornal, tentou forçar Gregor a regressar ao quarto. De nada valeram os rogos de Gregor [...]; por mais que baixasse humildemente a cabeça, o pai limitava-se a bater mais fortemente com os pés no chão. [...] Impiedosamente, o pai de Gregor obrigava-o a recuar, assobiando e gritando como um selvagem. [...] Foi então que o pai lhe deu um violento empurrão [...] e Gregor voou até ao meio do quarto, sangrando abundantemente»⁴. No final da

³ «Strangeness [...] is so matter-of-fact that we often do not remember how strange the events of the novel actually are.» (Malcolm Bradbury, *The Modern World. Ten Great Writers*, Londres, Penguin Books, 1989², 271).

⁴ «[...] packte er mit der Rechten den Stock des Prokuristen, den dieser [...] einem Sessel zurückgelassen hatte, holte mit der Linken eine große Zeitung vom Tisch und

segunda parte, a violência em relação ao filho torna-se ainda mais evidente, nomeadamente quando o pai decide perseguir cruelmente o filho no interior do próprio quarto. «De súbito, Gregor sentiu embater perto de si e rolar à sua frente qualquer coisa que fora violentamente arremessada. Era uma maçã, à qual logo outra se seguiu. Gregor deteve-se, assaltado pelo pânico. De nada servia continuar a fugir, uma vez que o pai resolvera bombardeá-lo. Tinha enchido os bolsos de maçãs [...], e atirava-lhas uma a uma [...] Uma delas, arremessada sem grande força, roçou o dorso de Gregor e ressaltou sem causar-lhe dano. A que se seguiu, porém, penetrou-lhe na carne.»⁵ Na terceira e última parte, quando a irmã de Gregor, Grete, se volta contra o irmão, é o pai que mostra a impossibilidade de qualquer entendimento com o filho através de uma cruel adversativa: ««Se ele [i.e. Gregor] nos percebesse» – repetiu o velho, fechando os olhos, para avaliar a convicção da filha de que não havia qualquer possibilidade de entendimento – «talvez pudéssemos chegar a um acordo com ele. Mas assim...»»⁶ É esta adversativa final que irá condenar Gregor ao total abandono e à morte pela sua própria família.

A relação de conflito aberto com a figura paterna constitui um dos temas centrais e conhecidos da obra de Kafka. Um dos momentos mais significativos encontra-se num outro conto, já anteriormente referido, *O Verdicto*, conto esse que foi escrito no mesmo ano de 1912. Sobre este conto, diz-nos Kafka: «Esta história, *O Verdicto*, escrevia-a eu de um jacto durante a noite de 22 para 23 [de Setembro], das dez da noite às seis da manhã. Quase não conseguia tirar as pernas de debaixo da secretária, elas ficaram rígidas de estar tanto tempo sentado. [...] Várias vezes

machte sich unter Fußestampfen daran, Gregor durch Schwenken des Stockes und der Zeitung in sein Zimmer zurückzutreiben. Kein Bitten Gregor half [...] er mochte den Kopf noch so demütig drehen, der Vater stampfte nur stärker mit den Füßen. [...] Unerbittlich drängte der Vater und stieß Zischlaute aus, wie ein Wilder. [...] da gab ihm der Vater von hinten einen jetzt wahrhaftig erlösenden starken Stoß, und er flog, heftig blutend, weit in sein Zimmer hinein.» (Kafka, «Die Verwandlung», GW 71-73).

⁵ «[...] da flog knapp neben ihm, leicht geschleudert, irgend etwas nieder und rollte vor ihm her. Es war ein Apfel; gleich flog ihm ein zweiter nach; Gregor blieb vor Schrecken stehen; ein Weiterlaufen war nutzlos, denn der Vater hatte sich entschlossen, ihn zu bombardieren. [...] hatte er sich die Taschen gefüllt und warf nun [...] Apfel für Apfel. [...] Ein schwach geworfener Apfel streifte Gregors Rücken, glitt aber unschädlich ab. Ein ihm sofort nachfliegender drang dagegen förmlich in Gregors Rücken ein» (Kafka, «Die Verwandlung», GW 90).

⁶ «Wenn er uns verstünde», wiederholte der Vater und nahm durch Schließen der Augen die Überzeugung der Schwester von der Unmöglichkeit dessen in sich auch, «dann wäre vielleicht ein Übereinkommen mit ihm möglich. Aber so –» (Kafka, «Die Verwandlung», GW 101).

durante a noite senti o meu peso às costas. Como tudo pode ser dito.»⁷ Ora, neste conto após uma violenta discussão entre Georg Bendemann e o seu pai, este último condena o filho à morte. Um dos aspectos curiosos deste conto consiste na metamorfose do pai. Inicialmente um velho decrepito, prostrado, praticamente cego e surdo transforma-se com a sua acusação ao filho num homem dotado de uma força física inesgotável. No final do conto, o pai condena o filho à morte: «No fundo eras uma criança inocente, mas, mais fundo ainda, um ser diabólico. E é por isso, fica sabendo, que eu te condeno neste instante a morreres afogado.»⁸ E Georg, após esta sentença final, não hesita em cumpri-la, lançando-se à água com um grito de amor pelos seus pais. Esta aproximação entre os dois contos, *Metamorfose* e *Verdicto*, sob o signo da relação parental, justifica-se tendo em conta a intenção, nunca concretizada, do escritor, em editar um livro intitulado significativamente *O Filho* e no qual constariam os dois contos assinalados assim como o primeiro dos capítulos do romance inacabado, *América*, onde Kafka narra a história do exílio de um jovem de dezasseis anos no continente americano por ordem dos pais. Por sua vez, não é difícil decifrar nas figuras simbólicas do Tribunal e do Castelo, nos dois romances mais famosos de Kafka (*O Processo* e *O Castelo*) a expressão metamorfoseada da lei paterna.

Estes textos literários, longe de serem uma projecção inconsciente e subliminar de conflitos recalcados, são assumidos clara e conscientemente por Kafka como a expressão de um conflito real com o seu próprio pai Hermann Kafka. Se a primeira metamorfose da Lei na obra de Kafka é nitidamente a do seu próprio pai, tal facto não nos exime a um cuidado extremo na interpretação. Como sublinhámos anteriormente, a consciência nítida de um conflito é-nos oferecida pelo próprio Kafka seja nos seus *Diários*, seja nas confidências dos seus amigos e em particular na obra de Max Brod, seja ainda, finalmente, na célebre *Carta ao Pai* (1919), texto com cerca de noventa páginas e que constitui um libelo acusatório terrível do escritor em relação à educação recebida. Se o quisermos, e nada nos impede, podemos ver em toda a obra de Kafka, a mera projecção psicológica do seu conflito com o pai. Afinal Hermann Kafka, comerciante judeu

⁷ «Diese Geschichte «Das Urteil» habe ich in der Nacht vom 22. bis 23. von zehn Uhr abends bis sechs Uhr früh in einem Zug geschrieben. Die vom Sitzen steif gewordenen Beine konnte ich kaum unter dem Schreibtisch hervorziehen. [...] Mehrmals in dieser Nacht trug ich mein Gewicht auf dem Rücken. Wie alles gesagt werden kann» (Kafka, *Tagebücher* [23.September.1912]).

⁸ «Ein unschuldiges Kind warst du ja eigentlich, aber noch eigentlicher warst du ein teuflischer Mensch! – Und darum wisse: Ich verurteile dich jetzt zum Tode der Ertrinkens!» (Kafka, «Das Urteil», GW 53).

de Praga, representa para o escritor a imagem de uma figura simultaneamente implacável e sedutora, que pela sua robustez, pelo domínio de si próprio contrasta com o próprio Kafka, ser débil, doente, temeroso e inquieto. Seja pela sua atitude autocrática, seja ainda pela sua presença e física e psicológica ambicionada pelo jovem Kafka, Hermann constitui-se como a eterna condenação do filho.

Algumas passagens da sua *Carta ao Pai*, essa «autobiografia emocional» nas palavras de Bradbury, mostram bem a consciência de Kafka da sua relação conflituosa com o pai. O começo desta carta é aliás bem significativo: «Querido Pai, perguntaste-me recentemente por que razão eu afirmo que tenho medo de ti. Como é habitual, não sabia o que responder, em parte justamente por causa do medo que tenho de ti, em parte porque são tantos os pormenores que justificam esse medo que eu não seria capaz de os manter minimamente coesos ao falar.»⁹ Na descrição de ambos, Kafka é implacável consigo mesmo ao salientar as profundas diferenças entre eles. Enquanto Franz Kafka se apresenta a si mesmo como «uma pessoa fraca, medrosa, hesitante e irrequieta», pelo contrário, o pai é-nos descrito «como um Kafka autêntico no que toca à força, saúde, apetite, vigor de voz, dom da palavra, auto-estima, superioridade social, perseverança, presença de espírito, conhecimento da natureza humana, uma certa generosidade, e naturalmente também no que toca a todos os defeitos e todas as fraquezas que fazem parte dessas qualidades»¹⁰. Ou ainda: «A tua simples presença física já me oprimia. Lembro-me, por exemplo, de como nos despíamos os dois no teu vestiário. Eu era magro, fraco, franzino e tu forte, grande, encorpado. Ainda lá dentro já me sentia miserável, não só à tua frente, mas perante o mundo inteiro, porque tu eras para mim a medida de todas as coisas.»¹¹ Esta figura gigantesca do pai em confronto com a debilidade física de Kafka é ainda acentuada pela educação que Hermann

⁹ «Liebster Vater, Du hast mich letzthin einmal gefragt, warum ich behaupte, ich hätte Furcht vor Dir. Ich wußte Dir, wie gewöhnlich, nichts zu antworten, zum Teil eben aus der Furcht, die ich vor Dir habe, zum Teil deshalb, weil zur Begründung dieser Furcht zu viele Einzelheiten gehören, als daß ich sie im Reden halbwegs zusammenhalten könnte.» (Kafka, *Briefe an den Vater, Hochzeitsvorbereitungen auf dem Land und andere Prosa*, GW 119).

¹⁰ «[...] ein wirklicher Kafka an Stärke, Gesundheit, Appetit, Stimmkraft, Redebegabung, Selbstzufriedenheit, Weltüberlegenheit, Ausdauer, Geistesgegenwart, Menschenkenntnis, einer gewissen Großzügigkeit, natürlich auch mit allen zu diesen Vorzügen gehörigen Fehlern und Schwächen» (Kafka, *Briefe an den Vater*, GW 121).

¹¹ «Ich war ja schon niedergedrückt durch Deine bloße Körperlichkeit. Ich erinnere mich zum Beispiel daran, wir wir uns öfters zusammen in einer Kabine auszogen. Ich mager, schwach, schmal, Du stark, groß, breit. Schon in der Kabin kam ich mir jämmerlich vor, und zwar nicht nur vor Dir, sondern vor der ganzen Welt, denn Du warst für mich das Maß aller Dinge.» (Kafka, *Briefe an den Vater*, GW 123).

dedicou ao filho. Em várias excertos desta carta é notória a autocracia paterna, pois como nos diz o escritor: «De certa maneira era-se castigado ainda antes de se saber que se tinha feito algo de mal» pois «fizesse o que fizesse, acabava sempre por ter culpa»¹². De tal forma, era assim que o mundo em que Kafka é educado não deixa de ter uma similitude muito forte com a situação de Joseph K. no *Processo*: «Para mim o mundo passou a estar dividido em três partes. Numa parte vivia eu, o escravo, sob leis que haviam sido exclusivamente inventadas para mim e às quais, sem saber porquê, ainda por cima nunca era capaz de obedecer completamente. Depois, havia um segundo mundo, no qual vivias tu, ocupado em governar, em dar ordens e em aborreceres por causa do não cumprimento dessas ordens. Por fim havia um terceiro mundo, onde as outras pessoas eram felizes e viviam livres de ordens e da obediência.»¹³ A interpretação psicológica da sua obra como escritor é claramente assumida por Kafka que nos diz: «A minha escrita tratava de ti, através dela queixava-me daquilo que não me podia queixar no meu ombro. Era uma despedida de ti que propositadamente prolonguei»¹⁴. A sua situação de culpabilidade infinita é explicitamente comparada com uma das passagens centrais do *Processo*, nomeadamente quando na *Carta ao Pai*, Kafka refere a existência de um: «sentimento de culpa infinito (foi a pensar nessa infinitude que um dia escrevi acertadamente acerca de alguém: «Ele teme que a vergonha lhe sobreviva»).»¹⁵

O que nos leva a nós a sublinhar tanto os limites como o alcance da interpretação psicológica prende-se com a profunda coerência de outras interpretações possíveis da obra deste escritor. Como sublinha Manuel

¹² «Man wurde gewissermaßen schon bestraft, ehe man noch wußte, daß man etwas Schlechtes getan hatte. [...] Von allen Seiten her kam ich Deine Schuld» (Kafka, *Briefe an den Vater*, GW 130/134).

¹³ «Dadurch wurde die Welt für mich in drei Teile geteilt, in einen, wo ich, der Sklave, lebte, unter Gesetzen, dir nur für mich erfunden waren und denen ich überdies, ich wußte nicht warum, niemals völlig entsprechen konnte, dann in eine zweite Welt, die unendlich von meiner entfernt war, in der Du lebstest, beschäftigt mit der Regierung, mit dem Ausgeben der Befehlen und mit dem Ärger wegen deren Nichtbefolgung, und schließlich in eine dritte Welt, wo die übrigen Leute glücklich und frei von Befehlen und Gehorchen lebten.» (Kafka, *Briefe an den Vater*, GW 127).

¹⁴ «Mein Schreiben handelte von Dir, ich klagte dort ja nur, was ich an Deiner Brust nicht klagen konnte. Es war ein absichtlich in die Länge gezogener Abschied von Dir [...]» (Kafka, *Briefe an den Vater*, GW 148).

¹⁵ «[...] ein grenzenloses Schuldbewußtsein [...] (In Erinnerung an diese Grenzenlosigkeit schrieb ich von jemandem einmal richtig: «Er fürchtet, die Scham werde ihn noch überleben.»)» (Kafka, *Briefe an den Vater*, GW 143).

Antunes¹⁶, a explicação psicanalítica que sublinharia a presença insidiosa do pai de Kafka (esse «Moloch enigmático e ubíquo») na constituição de um forte e aniquilador sentimento de culpa é possível, mas não anula por si mesma a coesão de outras interpretações da obra deste escritor checo de língua alemã. Por exemplo, porque não ver uma outra metamorfose da Lei, já não tanto na figura paterna, mas antes nas figuras do poder vigentes no contexto social e histórico do princípio deste século? A interpretação da obra de Kafka como denúncia de um universo concentracionário e totalitário impõe-se com tanta coerência como a explicação psicológica. Em ambos os casos encontramos o mesmo sentimento de nulidade da personagem central em face de um poder que o persegue despoticamente sem que o indivíduo compreenda minimamente as razões de tal facto. Ou, como assinala Milan Kundera¹⁷, o universo kafkiano é um «labirinto a perder de vista» em que o espaço da privacidade é ocupado pelo poder, seja ele familiar ou político. Sobre a época em que viveu Kafka, retrata-nos Manuel Antunes, «a absurda cidade provinciana da dupla monarquia austro-húngara, com o seu exército de burocratas, solenes e peguinhentos, com a sua espionagem, com o seu imperador, quase centenário e ausente, com as suas comunidades, separadas pela língua, pela raça, pela religião, pelos usos e tradições e, em particular, o ghetto judaico em que Kafka se sente condenado a viver uma situação de acusado pelos outros que fazem bloco contra ele e a sua comunidade, pelos outros como chusma delegada por um poder distante e invisível, a absurda cidade, que era Praga, ao tempo, teria inspirado a longa e subtilíssima «sátira» de «O Processo».»¹⁸ E tanto Manuel Antunes, como George Steiner, sublinharão o facto da obra de Kafka ser uma denúncia profética dos universos totalitários e concentracionários que se instalarão na Europa uma década depois da morte do escritor.

Esta leitura da obra de Kafka deixa-se aliás reflectir com nitidez no conto da *Metamorfose*. Não será certamente uma coincidência o facto do chefe do escritório de Gregor irromper autoritariamente na casa deste caixeiro viajante apenas por este último se ter atrasado uma única hora ao seu emprego. Mas talvez o facto mais significativo que conferiria uma leitura sociológica à *Metamorfose* prende-se com o termo escolhido pelo escritor para retratar o resultado da sua transformação. Gregor transfigurou-se num enorme insecto, facto que se deixa assinalar pela descrição anatómica: o seu peito tornou-se num dorso duro e arredondado; por sua

¹⁶ Manuel Antunes, «Kafka e o «Processo», *Occasionália – Homens e Ideias de Ontem e de Hoje* –, Lisboa, Multinova, 1980, 43.

¹⁷ Milan Kundera, *A Arte do Romance*, trad.port., Lisboa, Dom Quixote, 1988, 121.

¹⁸ Manuel Antunes, «Kafka e o «Processo», 44-45.

vez, vê-se dotado de um enorme número de pernas que «se agitam desamparamadamente perante os seus olhos»; a sua voz transformou-se «num horrível e persistente guincho chilreante como fundo sonoro»; e finalmente vê-se dotado de novos órgãos, pois «lentamente, [vai] experimentando de modo desajeitado as antenas, cuja utilidade começava pela primeira vez a aprender». Passa a realizar excursões pelas paredes e pelo tecto deixando como rasto um líquido repelente. É inegável que estamos em face de um insecto mas cuja natureza Kafka deixa propositadamente em suspenso, como se comprova pela exigência do escritor ao seu editor para que esse animal nunca fosse desenhado. A palavra alemã escolhida para retratar a nova figura de Gregor é *Ungeziefer*, vocábulo de difícil tradução para as línguas latinas visto que expressa ambiguamente as ideias de insecto, de barata, de verme ou de bicho. Mas, em ambos os casos, encontramos a mesma ideia de um ser profundamente parasitário e abjecto, não sendo, pois, de estranhar que tenha sido um dos termos preferidos pelos nazis para caracterizar os judeus. Poder-se-ia, assim, surpreender neste conto e, afinal em toda a obra de Kafka, a experiência de um ritual judaico descrito no *Levítico* (16, 5-10), o do animal que incarna todos os males e que se sacrifica em função do bem-estar geral. Como sublinha Claude Thiébaud, na sua lúcida apresentação da *Metamorphose*, «é evidente que o seu sacrifício [de Gregor], como consequência das imprecações da irmã, tornou possível o retorno à vida dos seus familiares»¹⁹. O parágrafo final da *Metamorphose* comprova pelas suas próprias palavras esta interpretação assente no sacrifício regenerador: «Enquanto conversavam sobre estes assuntos, o Sr. e a Sr.^a Samsa aperceberam-se de súbito, quase ao mesmo tempo, ao notarem a crescente vivacidade da sua filha, de que [...] esta se tinha transformado numa bonita e esbelta rapariga. O reconhecimento desta transformação tranquilizou-os e, quase inconscientemente, trocaram olhares de aprovação total [...]. E quando, terminado o passeio, a filha se pôs de pé antes deles, distendendo o corpo jovem, sentiram que aqueles novos sonhos e esperançosos projectos haviam de ser realizados.»²⁰ O sacrifício de Gregor, morrendo de fome e solidão no seu quarto, será a condição desta última metamorphose.

¹⁹ Cf. Thiébaud, *Franz Kafka*, 167.

²⁰ «Während sie sich so unterhielten, fiel es Herrn und Frau Samsa im Anblick ihrer immer lebhafter werdenden Tochter [...] zu einem schönen und üppigen Mädchen aufgeblüht war. Stillter werdend und fast unbewußt durch Blicke sich verständigend [...]. Und es war ihnen wie ein Bestätigung ihrer neuen Träume und guten Absichten, als am Ziele ihrer Fahrt die Tochter als erstes sich erhob und ihren jungen Körper dehnte.» (Kafka, «Die Verwandlung», *GW* 107).

Coerente é identicamente a leitura da obra de Kafka que decifra nesta última uma terceira metamorfose da Lei, agora já não tanta a paterna e a social, mas antes a metafísica e religiosa. O primeiro intérprete a salientar esta dimensão foi o seu amigo e confidente Max Brod, responsável não só pela edição póstuma das principais obras de Kafka mas também pela reelaboração dos romances que Kafka nunca completou como é o caso do *Processo*, do *Castelo* e de *América*. Ora, Max Brod²¹ sempre sustentou a tese de que o significado profundo da obra kafkiana deve ser perspectivado à luz de uma visão religiosa do mundo, cuja raiz remonta, segundo as palavras do próprio Brod, ao livro de Job. Todas as situações absurdas, paradoxais que sublinham a natureza enigmática da situação do homem no mundo só são inteligíveis em função da afirmação incondicionada da própria esperança. Como diz Brod, «justamente porque as premissas da fé são conquistadas a partir de um cepticismo tão radical [...] a sua autenticidade tem infinitamente mais força e valor»²². Segundo esta interpretação, o que Kafka quis salientar foi a incomensurabilidade radical entre a evidência do que «é indestrutível em si mesmo», para utilizar as palavras do próprio escritor, e a condição finita e mortal do ser humano. A obra de Kafka, segundo esta exegese, deveria ser entendida como uma parábola ou alegoria religiosa da situação precária do homem em face da lei divina. Sabemos que, para o judaísmo, a *Tora*, que significa literalmente «a Lei», constitui o objecto fundamental de reverência religiosa, de tal modo que deve ser amada mais do que o próprio Deus, pois se assim não fosse tal significaria que Deus se autoposicionaria acima da sua própria Lei.

A obra kafkiana só seria pensável a partir do fundo cultural judaico que a animaria. Mais do que qualquer outra religião histórica e positiva, o judaísmo implica uma exigência infinita perante a qual o homem só se pode sentir culpado. Como diz George Steiner, no seu ensaio *No Castelo do Barba Azul*, «O Deus da Tora não se limita a proibir a construção de imagens que O representem. Não se limita a não permitir a construção de imagens. Os seus atributos são também, como concisamente Schoenberg os exprime em *Moisés e Arão*: «inconcebíveis porque invisíveis; porque incomensuráveis, porque intermináveis, porque eternos, porque onnipresentes, porque onnipotentes» [...]. Nunca fora imposta ao espírito humano exigência mais feroz [...]. Quantos seres humanos foram alguma vez capazes, seriam alguma vez capazes, de albergar no seu íntimo uma onnipresença inconcebível? Para todos, com a excepção de muito poucos, o Deus mosaico foi desde o início, até mesmo quando apaixonadamente invocado,

²¹ Max Brod, *Franz Kafka*, trad.franc., Paris, Gallimard, 1945, 270-271.

²² Idem, 271.

uma Ausência descomedida [...]. Mas nem por isso a exigência deixa de permanecer – imensa, implacável. Persegue a consciência humana, exigindo-lhe que se transcenda a si própria, que alcance uma luz de tão pura inteligibilidade que se torna ofuscante.»²³ Kafka ao retratar-nos literariamente a incomensurabilidade da *Lei* ou do *Castelo*, traduz igualmente algo já presente no Livro de Job, isto é, a afirmação paradoxal da inocência da consciência humana. Toda a história do *Processo* não é mais do que a reafirmação contínua da inocência de Joseph K. em face da Lei que o culpa, do mesmo modo que as acções do agrimensor K., isto é, daquele que pela sua profissão busca uma «medida na Terra» são um constante pedido de aceitação e de reconhecimento perante o Outro infinito que habita o Castelo. No próprio conto da *Metamorfose* deparamos com a busca desesperada por parte de Gregor Samsa de aceitação e de reconhecimento por parte de um Mundo que se lhe tornou subitamente estranho e diferente. Do mesmo modo, como salienta Claude Thiébaud²⁴, a «maçã cravada na carne» de Gregor e da qual este último nunca se libertará até à morte não deixa de possuir um significado alegórico pois traduz imagetivamente a própria noção do pecado original. Se esta leitura religiosa da obra de Kafka é coerente e respeita as raízes judaicas da sua própria cultura, também a será aquela que é proposta por Sartre e Albert Camus²⁵, em particular no ensaio deste último intitulado «A esperança e o absurdo na obra de Franz Kafka» de 1943. A visão de um mundo em que o homem é exilado do seu próprio reino, em que o sujeito como Atlas é obrigado a transportar o Mundo nas suas próprias costas, não deixa de encontrar em Kafka um dos seus precursores inegáveis.

Em face destas múltiplas interpretações possíveis e congruentes da obra de Kafka, deste autêntico conflito de interpretações, como decidir? Poder-se-ia perguntar ironicamente se Kafka não antecipou este mesmo problema quando na parte final do *Processo* nos diz: «Os escritos são imutáveis e as interpretações são muitas vezes a expressão do desespero que os comentadores sentem perante eles.»²⁶ Será que não corremos o risco de nos envolver numa labiríntica «kafkologia» como assinala Milan Kundera? Não seria mais prudente abstermo-nos de qualquer interpretação aceitando o princípio formulado por Jorge Luís Borges segundo o qual o

²³ G. Steiner, *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, Londres e Boston, Faber & Faber, 1971, 36-37.

²⁴ Cl. Thiébaud, *Franz Kafka*, 167.

²⁵ Albert Camus, «L'espoir et l'absurde dans l'oeuvre de Kafka» (1943), *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.

²⁶ «Die Schrift ist unveränderlich, und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber.» (Kafka, *Der Prozeß*, GW 185).

prazer da leitura de Kafka precede toda a interpretação? É bem possível, embora não deixe de ser curioso que encontremos tanto em Kundera como em Borges excelentes interpretações da obra de Kafka. E este aparente paradoxo pode ter afinal uma explicação simples – como assinala Albert Camus, «toda a arte de Kafka está em obrigar o leitor a reler. A suas soluções, ou as suas ausências de solução, sugerem explicações, que não são, porém, claramente reveladas e que exigem, para lhes encontrarmos algum fundamento, que a história seja relida sob novo ângulo.»²⁷

As razões do conflito de interpretações da obra kafkiana devem ser buscadas no poder que a obra tem em suscitar da nossa parte um constante esforço hermenêutico do mundo que nos envolve. Como acentua lucidamente Maurice Blanchot, um dos traços fundamentais da escrita kafkiana consiste em gerir habilmente as diferentes possibilidades que nós próprios temos do mundo e da realidade. «O que torna angustiante o nosso esforço para ler [Kafka] não é a coexistência de interpretações diferentes, mas sim, o facto de existir sempre, para cada tema, a possibilidade misteriosa de ele nos aparecer sob um sentido negativo ou positivo. Este mundo é um mundo de esperança e um mundo condenado, um universo para sempre fechado e simultaneamente infinito, universo da injustiça mas também da falta.»²⁸

Poder-se-ia ver na *Metamorfose* apenas a narrativa de uma situação absurda e sem saída em que Gregor Samsa está inelutavelmente condenado ao exílio no seu próprio lar e à morte. É neste direcção que alguns intérpretes de Kafka procuram apontar mostrando-nos como é distinta a situação de Gregor em relação aos outros personagens centrais dos seus romances. Joseph K. nunca desiste de encontrar a Lei que o condena, pois mesmo no próprio instante da sua morte, ainda tem forças para procurar uma saída: «Reparou, então, no último andar da casa que estava situada à beira da pedreira. Lá no alto, os dois batentes duma janela escancaram-se como um jorro de luz; um ser humano – a distância e a altura faziam-no fraco e magro – surgiu à janela, curvou-se bruscamente para fora e atirou os braços ainda mais para a frente. Quem era? Um amigo? Uma boa alma? Um participante? Alguém que queria ajudar? Era um só? Eram todos? Havia ainda auxílio? Havia ainda objecções por levantar? Havia-as com certeza. A lógica é na verdade inabalável, mas não resiste a um homem que quer viver.»²⁹. Será que no caso de Gregor Samsa estamos em

²⁷ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, 173.

²⁸ Maurice Blanchot, «La lecture de Kafka», *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, 1968, 62.

²⁹ «Seine Blicke fielen auf das letzte Stockwerk des an den Steinbruch angrenzenden Hauses. Wie ein Licht aufzuckt, so führen die Fensterflügel eines Fensters dort

face do fracasso puro e simples? Será que a sua metamorfose num verme o condena ao absurdo e à «impossibilidade de viver»? Contrariando esta leitura diz-nos Blanchot, «Gregor luta ainda por ter um lugar por debaixo do sofá, pelos seus pequenos passeios na frescura das paredes, pela vida mesmo que seja na sujidade e na poeira.»³⁰ Podemos, assim, concluir que o conflito de interpretações da obra de Kafka transcreve afinal o conflito de valores intrínseco a cada acto da nossa própria exegese do mundo.

A situação do intérprete em face do mundo é similar àquela que nos é descrita no célebre conto de Kafka «Diante da Lei» e que constitui a narrativa em torno da qual é construído *O Processo*. Relembremos, em jeito de conclusão deste artigo, alguns dos momentos desse texto inesquecível: «Diante da Lei está um porteiro. Um homem do campo acerca-se dele e pede-lhe que o deixe entrar na Lei. Mas o porteiro diz-lhe que agora não o pode deixar entrar. O homem reflecte e pergunta se poderá, então, entrar mais tarde. «É possível», diz o porteiro, «mas agora não». Como o portão da Lei se encontra, como sempre, aberto e o porteiro se afasta para o lado, o homem inclina-se e olha para dentro através do portão. Assim que o porteiro repara nisso, ri-se e diz-lhe: «Se te atraí assim tanto, experimenta então entrar, apesar da minha proibição. Mas repara: eu sou forte. E sou apenas o porteiro mais ínfimo. De sala para sala há, porém, outros porteiros, cada um deles mais forte do que o outro. Até eu próprio já não consigo suportar o aspecto do terceiro porteiro». [...] O porteiro dá-lhe [então] um banco e permite que ele se sente ao lado da porta. Fica ali sentado durante dias e anos. Faz muitas tentativas para ser admitido e cansa o porteiro com os seus pedidos. [...] O homem, que se proveu de muitos meios para a sua viagem, emprega tudo, mesmo o que tem de mais valioso, para subornar o porteiro. Este, com efeito, aceita tudo mas diz-lhe ao mesmo tempo: «Aceito apenas para que não creias que descuraste alguma coisa». Durante todos aqueles anos, o homem olha quase ininterruptamente para o porteiro. Esquece-se dos outros porteiros e parece-lhe que este primeiro é o único obstáculo para a entrada na Lei. [...] Por fim, a sua vista enfraquece e já não sabe se escurece realmente ou se são apenas os seus olhos que o enganam. Agora, porém, reconhece na escuridão um brilho que, inextinguível, irrompe através das portas da Lei. Mas ele já não

auseinander, ein Mensch, schwach und dünn in der Ferne und Höhe, beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus. Wer war es? Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer, der teilnahm? Einer, der helfen wollte? Was es ein einzelner? Waren es alle? War noch Hilfe? Gab es Einwände, die man vergessen hatte? Gewiß gab es solche. Die Logik ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widersteht sie nicht.» (Kafka, *Der Prozeß*, GW 194).

³⁰ Maurice Blanchot, «La lecture de Kafka», 64.

viverá muito mais. Antes de morrer, todas as suas experiências durante aquele tempo convergem para uma pergunta que até agora ainda não tinha colocado ao porteiro. Faz-lhe um sinal para que se aproxime, pois o seu corpo entorpecido já não consegue endireitar-se mais. O porteiro tem de curvar-se profundamente, pois a diferença de estatura alterara-se bastante em desfavor do homem. «Que mais queres ainda saber?» pergunta o porteiro, «és insaciável». «Todos se esforçam por alcançar a Lei» diz o homem «então, como é possível que, durante estes anos todos, ninguém, a não ser eu, pedisse para entrar?» O porteiro reconhece que ele já está próximo do seu fim e, para alcançar o seu ouvido moribundo, berra-lhe: «Aqui mais ninguém poderia ser admitido, pois esta entrada era apenas destinada a ti. Agora vou-me embora e fecho-a.»³¹

³¹ «Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. «Es ist möglich», sagt der Türhüter, «jetzt aber nicht.» Da das Tor zum Gesetz offensteht wie immer und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor in das Inneren zu sehen. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: «Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meines Verbotes hineinzugehn. Merke aber: Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehn aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen. [...] Der Türhüter gibt ihm einen Schemel und läßt ihn seitwärts von der Tür sich niedersetzen. Dort sitzt er Tage und Jahre. Er macht viele Versuche, eingelassen zu werden, und ermüdet den Türhüter durch seine Bitten. [...] Der Mann, der sich für seine Reise mit vielem ausgerüstet hat, verwendet alles, und sei es noch so wertvoll, und den Türhüter zu bestechen. Dieser nimmt zwar alles an, aber sagt dabei: «Ich nehme es nur an, damit du nicht glaubst, etwas versäumt zu haben.» Während der vielen Jahre beobachtet der Mann den Türhüter fast ununterbrochen. Er vergißt die andern Türhüter, und dieser erste scheint ihm das einzige Hindernis für den Eintritt in das Gesetz. [...] Schließlich wird sein Augenlicht schwach, und er weiß nicht, ob es um ihn wirklich dunkler wird, oder ob ihn nur seine Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einem Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gestztes bricht. Nun lebt er nicht mehr lange. Vor seinem Tode sammeln sich in seinem Kopfe alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muß sich tief zu ihm hinunterneigen, denn der Größenunterschied hat sich sehr zuungunsten des Mannes verändert. «Was willst du denn jetzt noch wissen?» fragt der Türhüter, «du bist unersättlich.» «Alle streben doch nach dem Gestzt», sagt der Mann, «wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?» Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon an seinem Ende ist, und, um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: «Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.»» (Kafka, «Vor dem Gesetz», *Erzählungen*, GW 120-121). Cf. Kafka, *Der Prozeß*, GW 182-183.

Neste texto exemplar, podemos decifrar, se assim o quisermos, as diferentes metamorfoses da Lei. A Lei do Pai que, numa noite, deixa o jovem Kafka, ainda criança, em frente de uma porta fechada; a Lei do Poder que não é mais do que um *labirinto a perder de vista*; a Lei divina que expulsa o homem do paraíso e o condena, como num *processo*, à morte; mas, acima de tudo, a Lei que nos obriga a *cada um de nós*, e apenas a *cada um de nós*, a procurar o sentido da sua própria destinação.

ABSTRACT

KAFKA AND THE METAMORPHOSIS OF THE LAW

This essay examines the conflict of interpretations arisen by Kafka's work, specially by his narrative «The Metamorphosis». It analyses the range and limits of the psychological, sociological, theological and existentialist interpretation of Kafka.

LEVINAS (1906-1995)

Invocação de um percurso filosófico

Cristina Beckert

Universidade de Lisboa

A 25 de Dezembro de 1995 morre Emmanuel Levinas. Embora não partilhasse com o cristianismo a carga simbólica de tal data, esta não deixa, no entanto, de conter um significado especial no contexto da vida e da obra do filósofo lituano que militou a favor do diálogo e da conciliação entre judeus e cristãos. Inicialmente pouco receptivo ao valor humano da teologia cristã, a leitura de F. Rosenzweig e, sobretudo, o advento da Segunda Guerra Mundial, altura em que, nas palavras do próprio Levinas, «onde quer que se encontrasse uma sotaina negra, havia refúgio», deram-lhe a conhecer o valor da palavra e o papel pacificador do discurso para além de todos os diferendos que opõem os homens¹.

Aliás, ele mesmo filósofo da Palavra, do Dizer irredutível ao Dito, escapa a toda a fixação discursiva, qual tradução que é sempre já traição ao Dizer original. Por isso, não gostaríamos de falar *sobre* Levinas, enquanto Dito ou tema, mas *a* Levinas, segundo um Dizer dialogante, cuja

¹ «Alors vient ce que vous appelez l'Holocauste et que nous appelons la *Choah*. [...] C'est à cette époque précisément que m'apparut directement ce que vous appelez charité et miséricorde. Partout où montrait la soutane noire il y avait refuge. Là, le discours était encore possible. Un monde sans recours est désespéré.» (LEVINAS, «La philosophie juive» (entrevista por F. Armengaud) in *l'Heure des Nations*, Paris, Minuit, 1988, pp. 190-191). É de salientar que a mulher e a filha de Levinas foram salvas, durante a ocupação nazi, graças ao acolhimento que receberam no Mosteiro de S. Vicente de Paulo perto de Orleães.

transcendência do discurso fixado pela escrita ultrapassa a própria morte, trazendo à presença esse Levinas-Outro que apela à resposta e à nossa responsabilidade pelo seu próprio Dizer.

Se, com efeito, o homem não é apenas «ser-no-mundo», mas também «ser-para-o-livro»², a figura de Levinas confirma plenamente as suas próprias palavras. Antes mesmo de qualquer contacto directo com obras dedicadas à Filosofia, o horizonte das suas «experiências pré-filosóficas» está ligado à leitura. Leitura da Bíblia, na Lituânia, durante a adolescência, mas também de grandes nomes da literatura russa, como Tolstoi, Pouchkine e, em especial, Dostoievsky, cuja sensibilidade às questões de índole ética constituíram o seu primeiro ensaio de reflexão filosófica. Em 1923, recém-chegado a Estrasburgo, inicia os estudos de Filosofia a nível liceal, onde descobre o pensamento de Bergson; contudo, só quando, em 1928, se desloca a Friburgo-em-Brigau, para assistir a um curso de Husserl, começa a sua efectiva formação filosófica.

O encontro com a fenomenologia husserliana e, muito em particular, com as noções de intencionalidade e horizonte intencional, sugerem a Levinas uma abertura de sentido até aí inviabilizada pelo império do objecto abstraído do seu contexto fenomenológico. Pelo contrário, o apelo à contextualização e integração num horizonte sempre suposto, mas insusceptível, por sua vez, de objectivação, continha possibilidades de sentido inauditas e permitia superar, de uma vez por todas, a dicotomia entre sujeito e objecto. No entanto, a leitura de Husserl não é levada a cabo de um modo meramente passivo, mas supõe já outras coordenadas hermenêuticas, nomeadamente, as fornecidas pela mediação quer das aulas quer da obra de Heidegger. É o próprio Levinas quem verbaliza a sua impressão subjectiva em termos de «ir ao encontro de Husserl e encontrar Heidegger»³, impressão essa que, aliás, se traduzirá de forma objectiva na dissertação de doutoramento do 3º ciclo que é, também, a sua primeira grande obra filosófica, vinda a lume em 1930, sob o título *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Nela se pode auscultar a presença de Heidegger quando o nosso autor pretende levar às últimas consequências a afirmação husserliana de que a tarefa fundamental da fenomenologia da consciência consiste em responder à questão sobre o

² «L'être humain n'est pas seulement au monde, pas seulement un *In-der-Welt-Sein*, mais aussi *zum-Buch-Sein* en relation à la Parole inspirée, ambiance aussi importante pour notre exister que les rues, les maisons et les vêtements.» (LEVINAS, «Philosophie, justice et amour» in *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 127).

³ Cf. entrevista conduzida por F. Poiré in *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 74.

sentido da existência, concluindo, no entanto, que o primado conferido por Husserl à representação não lhe permite tematizar cabalmente a dimensão histórica da subjectividade. Com efeito, esta «[...] não é uma propriedade segunda do homem, o qual existiria primeiro e, depois, se tornaria temporal e histórico, – mas a historicidade e a temporalidade formam a própria substancialidade da sua substância.»⁴

Confirmado o cunho inequivocamente existencial do projecto filosófico levinasiano, assiste-se, porém, no período que medeia entre a elaboração da tese e o início da segunda grande guerra, a um progressivo distanciamento dos pressupostos ontológicos de Heidegger, no que diz respeito à diferença ontológica fundamental e ao primado do ser sobre o ente. Razões de ordem histórica, mais do que filosófica, determinaram tal postura. Na verdade, o clima de angústia gerado pela aproximação da guerra, a par do ingresso de Levinas no corpo administrativo da obra escolar da Aliança Israelita Universal, onde teve oportunidade de contactar directamente com os problemas sociais e humanos vividos, na altura, pelos judeus, para já não falar na atitude do próprio Heidegger ao aderir, ainda que por pouco tempo, ao Nacional Socialismo, dão o horizonte de compreensão do texto *De l'evasion*, datado de 1935. Fenómenos como o da náusea, da vergonha, da necessidade ou do prazer testemunham, em graus diversos, o imperativo de evasão do ser e do seu anonimato essencial, preparando de antemão a intervenção da alteridade como única instância capaz de elevar o sujeito para além do ser.

É já durante a guerra que inicia a redacção da próxima obra: *De l'existence à l'existant* (somente publicado em 1947). Tendo adquirido a naturalidade francesa, desde 1930, é mobilizado e feito prisioneiro em 1940. Levado para a Alemanha, onde o uniforme do exército francês o poupa à deportação, aí trabalha na floresta juntamente com outros companheiros judeus, ao mesmo tempo que, na Lituânia, grande parte da sua família é chacinada pelos nazis. O isolamento a que é votado, assim como a rotina do trabalho físico diário e as privações a que esteve sujeito espelham-se na temática do *Há*, da pura existência sem existente ou do horror perante o ser informe que ameaça de todos os lados⁵. Contudo, o movi-

⁴ «Cette historicité, d'autre part, n'est pas une propriété seconde de l'homme, qui d'abord existerait, ensuite deviendrait temporel et historique, – mais l'historicité et la temporalité forment la substantialité même de sa substance.» (LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1984⁵, p. 221). Esta obra, juntamente com a colectânea de artigos sobre Husserl e Heidegger, publicada em 1949 sob o título *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, são responsáveis pela introdução da fenomenologia em França.

⁵ Para além destes factores de ordem histórica, o convívio com M. Blanchot, de quem Levinas se tornara amigo desde os tempos de Estrasburgo, foi decisivo para a elabo-

mento de contracção da existência pelo existente, na hipóstase, constitui o primeiro passo para a libertação do *Há*, vindo esta a consolidar-se somente na presença do Outro e na definição da subjectividade como «ser-para-outrem». Sinal indelével da transmutação da ontologia em relação ética, a passagem do eu que persevera no ser ao eu que se dá a outrem constitui o cerne de todo o pensamento levinasiano posterior.

Depois da guerra, mais precisamente em 1947, Levinas é nomeado director da Escola Normal Israelita Oriental, ao mesmo tempo que consolida os seus estudos sobre o Talmude, sob a orientação do reputado mestre M. Chouchani, a quem dá um lugar em sua casa até 1949. No entanto, apenas em 1957 começa a frequentar o *Colóquio dos intelectuais judeus de língua francesa*, dando uma lição talmúdica por ano. Recolhidas, mais tarde, em quatro volumes, representam a faceta religiosa do seu pensamento⁶, ainda que, quando repetidamente interrogado sobre o estatuto de «pensador judeu» que alguns lhe pretenderiam atribuir, distinga com nitidez os textos confessionais dos filosóficos, recusando o epíteto se encarado como a mera dedução acrítica de verdades retiradas dos textos pertencentes à tradição judaica, sem a necessária passagem pelo crivo da reflexão filosófica e pelo rigor do método fenomenológico. Se, da análise de um versículo, se pode retirar um sentido filosófico, este não emerge imediatamente, mas necessita subordinar-se a um processo de universalização que o torne inteligível em qualquer contexto cultural ou religioso; só assim adquirirá verdadeiro estatuto filosófico⁷.

Totalité et Infini, título da tese de doutoramento de estado defendida em 1961, marca a entrada de Levinas para a carreira universitária, tendo iniciado a sua actividade docente em Poitiers, no mesmo ano, e, mais

ração da temática do *Há*. Designado, na terminologia blanchotiana, pelo Neutro, adquire a forma metafórica da «noite branca» que, por seu turno, na dinâmica de influência recíproca que sempre caracterizou as relações entre ambos os pensadores, se inspira na insónia levinasiana como impossibilidade de o sujeito repousar em si mesmo, na identidade consigo próprio.

⁶ As obras levinasianas de exegese, todas expressamente publicadas na editora Minuit, de modo a distinguirem-se da produção filosófica do autor, em geral ligada quer à Vrin quer à M. Nijhoff, são as seguintes: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (1982) e *À l'heure des nations* (1988). Já *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, obra publicada pela Albin Michel em 1963 e reeditada em 1976, com algumas modificações, representa um conjunto diversificado de textos, onde a tónica dominante é a de uma reflexão filosófica sobre o significado do judaísmo como mensagem ética por excelência e fundamento de um «humanismo do outro homem», tendo como pano de fundo o contexto histórico do pós-guerra.

⁷ Cf. entrevista conduzida por F. Poiré in *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, pp. 110-111.

tarde, em Nanterre (1967) e na Sorbonne (1973). Esta obra assume-se, desde o Prefácio, como um confronto não violento com o pensamento ocidental que, justamente, se apresenta, na óptica levinasiana, como violento por essência. Na verdade, o império do ser sobre os entes, do todo sobre as partes, a luta pelo reconhecimento enquanto constituinte da identidade subjectiva são expressões da violência com que se exerce a racionalidade ocidental, preocupada em tudo reduzir a um todo bem ordenado, isto é, a si mesma, ao código de inteligibilidade por ela imposto à partida. A originalidade e ousadia da proposta filosófica levinasiana consiste em introduzir rupturas inultrapassáveis onde se haviam criado falsas continuidades, nomeadamente, entre Totalidade e Infinito, Mesmo e Outro, Eu e Tu, Interior e Exterior. Por outro lado, o apelo a uma exterioridade radical nas figuras do Infinito e do Rosto devolvem ao Mesmo, consubstanciando na interioridade do eu, a solidez e concretude de que é dotado enquanto ente irredutível à abstracção do ser como todo. Levinas é, a este respeito, bem explícito: «[...] o Outro é outro em relação a um termo cuja essência é de permanecer no ponto de partida, de servir de entrada de relação, de ser o Mesmo, não relativamente, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação, como Eu*»⁸. Está, assim, aberto caminho a uma relação de cariz ética e não ontológica, em que o vínculo imediato à estranheza do Rosto com que outrem se apresenta se revela mais originário do que a luta por «um lugar ao Sol», onde a ausência de uma exterioridade efectiva impele ao exercício do poder de um contra o outro.

A identificação entre Metafísica e Ética, a par da recusa em reduzir ambas à esfera da Ontologia, origina uma revolução no interior da própria categoria do ético, doravante mais conotado com a responsabilidade que contraio pelo Outro do que com a liberdade pela qual me afirmo no ser. As belas páginas dedicadas à fenomenologia de Êros, bem como à relação de paternidade e fraternidade, aprofundam a relação originária com o Outro para além do Rosto, em que o sujeito da resposta ética se recria e se torna, ele mesmo, outro, num movimento diacrónico sem fim.

O ensino, ao qual se dedicou até 1976, altura em que obtém a reforma, surge a Levinas como a ocasião de conciliar o conteúdo filosófico administrado com a forma especificamente judaica de encarar a relação mestre-discípulo. Confessando-se pouco à vontade na elaboração de aulas magistrais, onde a clareza e distinção gregas se sobrepõem à vivacidade do

⁸ «[...] l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. *Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi.*» (LEVINAS, *Totalité et Infini*, Haia, M. Nijhoff, 1984⁴ p. 6).

diálogo imprescindível à interpretação da Tora, manifesta a sua nítida preferência pelo trabalho hermenêutico do texto. Aí o confronto directo com o livro – símbolo da alteridade que se ausenta do seu próprio discurso, mas que deixa vestígios de si ao apelar a um sentido que exige interpretação e resposta por parte do leitor – permite-lhe levar à prática o princípio que ele mesmo enuncia, numa das suas lições talmúdicas, pela boca do rabino Méir: «Aquele que estuda a Tora sem a ensinar é aquele que desprezou a palavra da Tora»⁹. Deste modo, o acto de ensinar não se resume nunca à transmissão, por parte do professor, de conceitos universais, mas é uma tarefa que engloba e responsabiliza mestre e discípulos, na medida em que as observações e interrogações dos segundos são parte constitutiva do percurso de acesso à alteridade encetado pelo primeiro.

A actividade docente, nos moldes que acabámos de descrever, não foi, porventura, alheia aos contornos com que o tema do Outro surge na próxima obra levinasiana: *L'humanisme de l'autre homme*, datada de 1973. Neste conjunto de artigos, de que chamamos especial atenção para «La signification et le sens», a alteridade do Rosto aprofunda-se, ao tornar-se indissociável do Rosto com que o Outro se ausenta. Cortados todos os elos de ligação com uma ontologia da presença, o tema do Rosto enfatiza a responsabilidade humana pela revelação da palavra divina que, literalmente, se vela duplamente. De forma sub-reptícia, a presença traumática do Rosto inverte-se em apelo à *minha* presença diante de Outrem, à *minha* interpretação do seu apelo e ao *meu* agir em conformidade com ele. A um «Deus sem audácia» deverá corresponder a audácia do homem que O substitui na responsabilização pelo outro homem. Está, assim, definitivamente consolidado o cariz inseparável da religião e da ética como «óptica do divino» e afastada toda a dimensão confessional de uma religião baseada no diálogo íntimo do crente com o ente supremo. Contemplar Deus significa, em última instância, substituí-lo na sua ausência e responder por Ele ao apelo do outro homem¹⁰.

A identificação do Outro com o seu Rosto ou com o sinal da sua passagem, lançada sem apelo para um passado irrecuperável, serve de base para aquilo que designaríamos como a «metafísica da subjectividade» proposta por Levinas na sua obra de maior envergadura: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, vinda a lume em 1974. Aqui, a temática da linguagem ética, já esboçada em *Totalité et Infini*, ganha toda a sua força

⁹ Cf. LEVINAS, «Mépris de la Thora comme idolatrie» in *À l'heure des nations*, p. 78.

¹⁰ Ao pôr o acento tónico no cariz ético da religião e, sobretudo, na ausência de Deus em face do sofrimento humano, Levinas toca tangencialmente a «teologia do potestoso» de Elie Wiesel., com a qual este põe em causa o conceito de *permissão divina* com que a Teodiceia justifica o sofrimento do homem.

e um estatuto incomparável em toda a história do pensamento. Trata-se, em última análise, como o título indica, de dizer o que *não é*, o que não cabe na esfera do ser, mas o transcende infinitamente, logo, o que não pode ser *dito*. A dialéctica do Dizer e do Dito, onde o dizer-*se* do sujeito ultrapassa sempre aquilo que dele possa ser dito, testemunha a unicidade da postura de um eu que se esgota no próprio acto com que assume, na íntegra, a responsabilidade por outrem, como *eleito* ou *único* chamado a responder ao apelo da alteridade.

O significado da subjectividade ética está, precisamente, no movimento pelo qual o eu excede toda a correlação ontológica entre o mesmo e o outro, inviabilizando a reciprocidade e o restabelecimento do equilíbrio entre ambos. Duas referências, uma bíblica e outra literária, dão conta desta singular estrutura : as palavras de Isaías «Eis-me, envia-me» e a afirmação de Dostoievsky, nos *Irmãos Karamazov*, «somos todos responsáveis por tudo e por todos diante de todos, e eu, mais do que os outros»¹¹. Se a frase de Dostoievsky retrata com clareza o fenómeno da eleição pela responsabilidade, as palavras de Isaías acrescentam à unicidade do sujeito a sua diacronia, a impossibilidade de permanecer em si e de constituir qualquer identidade duradoura consigo mesmo. É assim que Levinas, desmontando a frase bíblica, chega à conclusão que a palavra *Eu* significa «*eis-me*» e «Eis-me significa «*envia-me*»»¹². Por conseguinte, *eu* é a conjugação paradoxal entre a plena assunção da presença à convocação por outrem, na qual me revelo insubstituível (Eis-me), e a destituição de mim pela dádiva até à substituição (Envia-me).

Metáforas como a da *obsessão* ou do *refém* testemunham os limites últimos da linguagem, incapaz de retratar esta experiência da substituição, duplamente incompreensível em termos de uma lógica das oposições. Trata-se de um eu (insubstituível pela *eleição*) que deseja infinitamente substituir-se a outrem (igualmente insubstituível, pois transcende, por definição, e esfera do eu), sem qualquer exigência de reciprocidade. Estaremos em presença de uma ética impossível? De uma atitude patológica de masoquismo? A resposta invariável de Levinas quando, em entrevistas, lhe é posto este género de questões, é o apelo à *justiça*. Na sua óptica, a ética é da ordem da santidade ou do amor, mas exige, como horizonte do seu exercício, a justiça, ou seja, o cálculo, a reciprocidade, o ponto de vista de um Terceiro capaz de reduzir à igualdade a assimetria que a relação ética

¹¹ Cf. Isaías, 6, 8 e LEVINAS, *Éthique et Infini*, Paris, Arthème Fayard e Radio France, 1982, p. 95.

¹² Para a análise das palavras de Isaías, cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haia, M. Nijhoff, 1974, p. 186 e nota 11.

instaura. Em vez de institucionalizar a misericórdia ou a caridade – o que representa sempre o perigo da violência exercido pela pesada máquina administrativa – há que garantir primeiro a justiça, para que a relação ética possa surgir de forma protagonizada e totalmente gratuita¹³.

A dificuldade em conciliar a dupla perspectiva do Outro como o Tu do diálogo a dois e como o Terceiro instituinte da comunidade perpassa as posições leviansianas sobre a política, com especial atenção para a postura que assume em face do sionismo. Com efeito, a decisão de não fazer a sua *alayah*, ou seja, o regresso a Israel, no final da guerra, advém, a nosso ver, não apenas de razões psicológicas ligadas ao modo caloroso como havia sido acolhido em França, mas, no essencial, do princípio que suporta todo o seu discurso e da interpretação que faz da própria tradição judaica: o primado do ético sobre o político, tal como sobre o religioso. Regressar a Israel seria cair na tentação de Ulisses ao voltar a Ítaca, representaria um autocentramento e um abandono do sentido litúrgico da ética. A própria ideia de um Estado de Israel, de uma representação individualizada e espacializada do povo judaico, em luta com outras nações para um «lugar ao sol», encerra em si alguma contradição com a faceta errante com que o judaísmo é conotado. A legitimidade de Israel como estado só pode provir, para Levinas, do seu estatuto de estado ético por excelência, ou seja, do não esquecimento da tensão continuamente reiterada entre a justiça humana que lhe dá o direito de existir a par das outras nações e o imperativo divino da responsabilidade absoluta que obriga à diáspora. Tal atitude rigorosa e vigilante valeu-lhe, porém, a frieza e a distância das autoridades académicas e políticas israelitas, embora se tenha deslocado regularmente a Israel, depois de 1952, quer para participar em colóquios quer para leccionar¹⁴.

A década de 80 é marcada pela publicação, em 1982, de uma recolha de artigos intitulada *De Dieu qui vient à l'idée* e da entrevista a Ph. Nemo *Éthique et Infini*. Já em 1987, surge uma outra colectânea de artigos sob o título *Hors Sujet*¹⁵. Esta última é dedicada, sobretudo, a autores de origem

¹³ Os Direitos Humanos constituem, para Levinas, um exemplo flagrante da necessidade de fazer coexistir o rigor e a universalidade da lei jurídica e da ordem política com o excesso e a atenção à unicidade próprios da misericórdia e da caridade.

¹⁴ A fraca audiência nos cursos que Levinas ministra em Israel deve-se mais ao facto da língua utilizada ser o francês e da temática abordada ignorar a tradição filosófica anglo-saxónica, predominante nas Universidades israelitas, do que à inspiração alemã das reflexões fenomenológicas leviansianas. Cf., a propósito das relações de Levinas com Israel, a biografia exaustiva de M.-A. LESCOURRET, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 328-345.

¹⁵ As últimas publicações de Levinas, durante a década de 90, foram também constituídas por textos recolhidos ao longo de períodos mais ou menos latos. Assim, *Entre*

judaica, como M. Buber, V. Jankélévitch ou F. Rosenzweig, todos eles testemunhas, em maior ou menor grau, da vocação centrípeta da subjectividade, enquanto a primeira procura um aprofundamento da fenomenologia husserliana e da ontologia em geral, de modo a levá-las à sua própria inversão em pensar ético, onde também o nome de Deus ganha novo significado. Duas características do método assumido pela filosofia espelham este movimento de contínua transcendência: a *ênfase* e o questionamento crítico. A primeira, definida enquanto «a exasperação como método da filosofia»¹⁶, consiste na sublimação de uma ideia por outra até fazer brotar algo de radicalmente novo, não contido na anterior, de tal modo que a ética brotaria da ênfase da própria ontologia. A segunda postula o primado da interrogação sobre o discurso declarativo – não no sentido da busca de *fundamento* ou de *razões* para aquilo que é –, mas de pôr em causa o próprio *ser* daquilo que é, de perguntar pela sua legitimidade última. A interrogação primeva não é, então, «porque existe o ser e não o nada?», mas há que recuar ainda mais e enfatizar a própria crítica ontoló-

nous. *Essai sur le penser-à-l'autre*, publicado em 1991, alberga artigos que se estendem por um período de 37 anos e cuja diversidade temática apenas ganha unidade pela referência ao sujeito ético como um *para-o-outro* instaurador do diálogo entre nós. Já a obra intitulada *Dieu, la Mort et le Temps*, datada de 1993, cobre um período muito mais restrito, os anos de 1975/1976, consistindo na reprodução de dois cursos leccionados na Sorbonne, durante o último ano lectivo em que Levinas aí ensinou. O primeiro, «La Mort et le Temps», apresenta-se como um diálogo com a Filosofia Ocidental, onde Heidegger tem lugar preponderante, ao lado de Kant e Hegel, mas também de Bloch, sem esquecer Kierkegaard ou Bergson. O segundo, «Dieu et l'onto-théologie», apenas pretextualmente recorre à História da Filosofia, manifestando, antes, as posições levinasianas sobre a unicidade de Deus e o seu cariz irreduzível à dimensão do fundamento, com o qual a tradição filosófica pretenderia identificá-lo. Finalmente, em 1994, surge um último título, *Les Imprévus de l'histoire*, onde a relação entre a temporalidade histórica e aquilo que a transcende é posta em evidência. No que diz respeito à bibliografia sobre Levinas, nomeadamente, às diversas orientações hermenêuticas a que as suas produções foram submetidas, remetemos para o nosso artigo «E. Levinas: da ética à linguagem», *Philosophica*, 1993, nº2, Novembro, pp. 115-134. Das obras publicadas depois de 1993, para além da já referida biografia elaborada por M.-A. Lescourret (cf. nota 14), salientamos as seguintes: M. DUPUIS (ed.), *Levinas en contrastes*, Bruxelas, De Boeck-Wesmael, 1994; G. GONZÁLEZ R. ARNAÍZ (ed.), *Ética y subjectividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Ed. Complutense, 1994; *La différence comme indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas*, Paris, Kimé, 1995.

¹⁶ «Je traite de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*. C'est en tout cas la manière dont je passe de la responsabilité à la substitution. L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon comme «hyperbole»: il y a des hyperboles où les notions se transmutent. Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie!» (LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986², p. 141).

gica até inverter o sujeito da interrogação e da crítica em interrogado e criticado, fazendo emergir a verdadeira questão: «será que tenho o direito de ser?»¹⁷»

Com esta interrogação julgamos atingido o cerne de todo o percurso levinasiano, ele próprio uma constante sublimação e ênfase de si mesmo e de toda a tradição filosófica ocidental. Operar rupturas onde reinava a aparente continuidade, como dissemos de início, é sinal de coragem e ousadia, mas, ao invés, saber criar pontos de contacto *apesar* da diferença irreduzível é fruto da «paciência» e do tempo infinito exigido pela obra ética. A resposta à questão sobre o meu direito à existência só pode auferir um sentido projectivo, na medida em que me cabe a mim justificá-la a cada momento e em cada acção, perante outrem. Se no «Cântico dos Cânticos» o amor é mais forte do que a morte e constitui esse mandamento que nos «envia» para outrem, então, certamente Levinas é mais forte do que a sua própria morte e cabe-nos a nós responder à transcendência exigente do seu Rosto.

ABSTRACT

LEVINAS (1906-1995). EVOCATION OF A PHILOSOPHICAL ITINERARY

This essay evokes the life and philosophical thought of an author who died recently: Emmanuel Levinas. It tries to show the internal coherence of his work and to question the link between his condition as a Jew and the role it played in the elaboration of a thought dominated by ethical concerns.

¹⁷ «Question du sens de l'être: non pas l'ontologique de la compréhension de ce verbe extraordinaire, mais l'éthique de la justice de l'être. [...] La question par excellence, ou la première question, n'est pas «pourquoi il y a de l'être plutôt que rien?», mais «ai-je droit à l'être?»» (LEVINAS, *De Dieu que vient à l'idée*, p. 257).

A AVALIAÇÃO NO ENSINO DA FILOSOFIA

Isabel Medina Silva

Universidade Católica, Lisboa

1. Introdução: da prática avaliativa e suas técnicas aos problemas didácticos de uma 'filosofia da avaliação'

Pode-se considerar que, em sentido lato, avaliar é todo o acto que permite situar algo – um facto, um comportamento, uma produção material ou intelectual, etc., numa escala de valores. Trata-se de emitir um julgamento ou juízo acerca do valor de algo, tendo em conta critérios e tomando como «medida» modelos ou paradigmas de referência, o que supõe uma medição e uma valoração comparativa.

No âmbito da reflexão pedagógica a avaliação transforma-se num processo complexo que se destina a regular a aprendizagem num determinado campo disciplinar. Constitui-se como uma sequência de passos que actuam integradamente num sistema. Mas, porque a avaliação está inserida num processo de ensino-aprendizagem, podemos considerar a sua relação com esse processo, quer numa perspectiva diacrónica, quer numa perspectiva sincrónica ou estrutural.

Enquanto que numa perspectiva diacrónica a avaliação é considerada como um processo que se desenrola no tempo e que se pode articular em diversos ritmos (contínuos ou descontínuos) com as estratégias e actividades de aprendizagem, permitindo assim os necessários reajustamentos aos resultados pretendidos, numa análise sistémica dir-se-á que a principal

função da avaliação face ao processo de ensino-aprendizagem consiste em fornecer elementos que permitam compreender e valorar cada um dos componentes do sistema de ensino-aprendizagem (objectivos, conteúdos, meios, recursos, formas de comunicação, actividades, etc.) e o modo como opera no conjunto ou na totalidade sistémica.¹

Porém, o sentido funcional da avaliação como processo auto-regulador da aprendizagem cedeu progressivamente lugar a um conceito redutor de avaliação, já entendida como «avaliação do aluno». E é por isso que Miguel Zabalza salienta muito justamente que: «Avaliar se converteu em avaliar o aluno e acerca deste, apenas algum tipo de aprendizagem e não o seu desenvolvimento global e multidimensional. Porém, quase ninguém avalia os meios que utiliza ou as tarefas que se realizam na aula, ou as relações de comunicação, ou os conteúdos e, inclusivamente, a própria avaliação que leva a efeito.»²

Deste modo, e em consonância com estas observações, só uma reflexão que 'avalie' a própria avaliação poderá pôr em evidência todo um conjunto de problemas que, não somente constituem o objecto de uma recente área das ciências da educação – as designadas «ciências da avaliação» –, como também sugerem maior e mais aprofundada reflexão sobre temas da própria filosofia da educação.

Embora seja sempre difícil falar desta dimensão didáctica da filosofia e encontrar o plano próprio de uma reflexão que, sendo de carácter pedagógico, porque centrada sobre os problemas da transmissibilidade do próprio saber³, não se constitui como *mais um discurso adjetivo* acerca da acção educativa, da ensinabilidade ou da legitimidade do aprendido filosófico; por outro lado, será certamente limitadora qualquer redução, ou confinamento, da filosofia à sua dimensão escolar no sentido de uma disciplina curricular.⁴

Assim sendo, é a partir do *estatuto disciplinar e escolar da filosofia* que a reflexão didáctica tematiza os problemas da avaliação no ensino da

¹ Cf. C. ROSALES, *Criterios para una Evaluación Formativa*, Madrid, Narcea, 1984 (2ª ed.).

² M. A. ZABALZA, *Diseño y Desarrollo Curricular*, Narcea, S.A. Ediciones, 1987, (trad. port.: «Planificação e Desenvolvimento curricular na Escola», Lisboa, Asa, 1992, p. 224).

³ Cf. M. M. CARRILHO, *Razão e transmissão da Filosofia*, Lisboa, Imp.Nac.-C. da Moeda, 1987.

⁴ Só porventura num âmbito de transdisciplinaridade se poderia compreender quais as reais articulações entre a filosofia como diferente consciência de si mesmo e do mundo, a filosofia enquanto disciplina escolar, como um *corpus* de saberes instituídos.

filosofia. Embora tendo como horizonte reflexivo todas as questões filosóficas acerca da natureza axiológica, ética ou política do próprio ensino,⁵ questões essas que constituem o plano da fundamentação filosófica do próprio acto educativo, tomada em sentido estrito e técnico, uma didáctica da filosofia não avalia grandes finalidades curriculares, não se pronuncia acerca da 'boa' ou 'má' filosofia que se pratica nas escolas, nem sequer do que, em absoluto, será lícito exigir aos alunos de filosofia em cada grau de ensino, no decorrer do processo de escolarização. Só uma meta-didáctica, ou seja, uma reflexão acerca do tema da avaliação a partir de uma «Filosofia da Educação» poderá revelar quanto esta questão é problemática e quão frágeis e simplistas as tentativas da sua redução aos tecnicismos das 'ciências da avaliação'.⁶

2. A avaliação na disciplina de filosofia

Todavia, numa perspectiva didáctica, o debate que é necessário e oportuno na actualidade, e que pela sua própria natureza deverá ser permanente, não deve estabelecer-se entre o sim à avaliação e o não à avaliação, mas sim entre *que tipo de avaliação para cada situação didáctica específica*, que tipo de técnicas, como responder às condições de tipo técnico, e o tipo pedagógico que as diferentes propostas curriculares colocam à avaliação,⁷ ou seja, importa realizar uma **reconceptualização da avaliação e procurar novas definições funcionais do seu papel no ensino**.⁸

Se considerarmos o texto já clássico de G. Mialaret: – «Les sciences de l'éducation»⁹ –, no qual a investigação didáctica aparece sistematizada em torno de cinco categorias pedagógico-didácticas principais, verifica-se que a avaliação é uma delas e surge a partir da questão: *o que valeu?, que resultado se obteve?* na aprendizagem, em estreita relação com os 'porquês' (os objectivos) da mesma. Segundo este pedagogo, a função desta área didáctica seria a de aferir e de repensar os objectivos da apren-

⁵ Cf. X. THÉVENOT, J. JONCHERAY, *Pour une éthique de la pratique éducative*, Paris, Desclée, 1991, pp. 263 e segs..

⁶ Cf., entre outros, F. DE BARTOLOMEIS, *Valutazione e Orientamento, Obiettivi Strumenti, Metodi*, Loescher Ed., 1977, trad. port. Lisboa, Liv. Horizonte, 1981, sobretudo, pp. 27-37.

⁷ Cf. B.S. BLOOM et al., *Taxonomy of Educational Objectives. The Classification of Educational Goals – Handbook I: Cognitive Domain*, N. Y., D. McKay Co., 1972; W. J. POPHAM, *Educational Evaluation*, Englewood Cliffs, N.Jersey, 1975; L. C. RIBEIRO, *Avaliação da aprendizagem*, Lisboa, Texto, 1990; etc.

⁸ Cf. M. ZABALZA, *Op. cit.*, p. 220.

⁹ G. MIALARET, *Les Sciences de l'Éducation*, Paris, P.U.F., 1979, pp. 69 e segs..

dizagem em ordem aos resultados da mesma; também analisar criticamente os instrumentos usados nessa aferição e, por fim, a de reequacionar o binómio 'alunos-metodologias adequadas', mais uma vez em função dos resultados obtidos na aprendizagem. Curiosamente, embora na esquematização de Mialaret a definição dos objectivos ocupe a posição central e privilegiada (porque determinante de todas as demais interacções), são os resultados da aprendizagem que condicionam todas as decisões em torno à programação das actividades, pois fornecem os indicadores do sucesso (ou do insucesso) de todos os restantes elementos intervenientes na situação de ensino-aprendizagem.

A aplicação irreflectida destes pressupostos que se baseiam no binómio 'objectivos/resultados' pode tornar-se particularmente grave e comprometer todo o sentido formativo global de um sistema de avaliação. Parece-nos que a tirania do sucesso – a tirania dos 'bons resultados'- tende a comprometer o plano das decisões pedagógicas que o professor, ou o grupo de professores, deverá tomar a partir de uma reflexão livre e ponderada acerca dos objectivos que se propõe atingir, viciando modelos de ensino-aprendizagem, atitudes de inovação centradas na autonomia do professor, bem como, e principalmente, as grandes finalidades educativas que têm de ser procuradas no aluno como sujeito que age, pensa, que se recria e descobre a cada momento.

A avaliação supõe sempre um **acto comparativo**, ou seja, a confrontação de um facto, ou comportamento, com um marco de referência a que se chama **normotipo**. Os dados obtidos na 'medição' são pois confrontados com o ponto de referência.

A construção de normotipos pode obter-se por *via estatística* quando a comparação se estabelece com um «grupo de referência» ou «grupo de controle». Isto sucede na avaliação didáctica sempre que o professor compara o resultado individual de um aluno com o que estatisticamente foi determinado como sendo o nível médio da turma. Podem obter-se através de critérios previamente seleccionados *normotipos criteriosais*, quando a comparação é feita em função de um modelo geral ou padrão que expressa as características que o objecto deve reunir para ser valorado positivamente. A avaliação através de normotipos criteriosais expressa-se didacticamente pelo confronto entre os objectivos específicos definidos pelo professor ao planificar a aprendizagem – os resultados previstos – e os resultados individuais obtidos por cada aluno – os resultados reais.

A avaliação pode ainda construir *normotipos individualizados* nos quais os resultados são medidos na perspectiva da evolução dos sujeitos que aprendem, ou seja, comparando os resultados de um aluno com o que

eram esses resultados, por exemplo, no incício da aprendizagem. Valorizamos a qualidade em função dos comportamentos de melhoria ou regressão que o aluno protagoniza ao longo da aprendizagem.

No caso do ensino da filosofia, parecem de excluir os normotipos de carácter estatístico, já que não existem estudos credíveis que apurem estatisticamente índices de sucesso e de insucesso em cada fase ou tipo de aprendizagem, ou em cada tema específico dos programas. Quando muito, seria possível apurar alguns dados estatísticos sobre a avaliação em exames nacionais nos 12º anos, ou em provas de acesso ao ensino superior, dados esses que, *grosso modo*, julgamos não corroborarem na maioria dos casos os indicadores de avaliação contínua interna realizada pelos professores da disciplina durante o ano lectivo.

Restam os normotipos de avaliação criterial e de avaliação individualizada. «Usamos um normotipo de critério quando existe um marco de referência claro e consensual para ser utilizado como critério. Todavia, isso não é possível quando não existe uma ideia clara do objectivo de chegada (recordemos os processos abertos e os objectivos experienciais), quando se trata de dimensões para as quais não é fácil configurar um marco estandardizado do desejável (não se conhece o ponto máximo da escala, nem existe um ponto zero: sucede isso em temas como a saúde, o equilíbrio psíquico, a inteligência, a sociabilidade e determinado tipo de dimensões cognitivas e expressivas como a criatividade, a originalidade, a autonomia, etc.). Nestes casos parece preferível utilizar um normotipo estatístico.»¹⁰ Esta situação descrita configura-se plenamente como o estado actual do ensino da filosofia, não só por se tratar do ensino da 'filosofia', como ainda pela situação de experimentação de novos programas ainda não permitir definir claramente um ponto de chegada que sirva de critério, como, por último, devido às exigências metodológicas sugeridas pela Reforma em curso que apontam para que sejam promovidas actividades de projecto e situações experimentais onde predomine o forte envolvimento dos alunos na escola e no meio.¹¹

As dificuldades de aplicação dos normotipos criteriosais surgem ainda quando, mesmo que existam esses marcos-critérios (assinalados nos Programas Oficiais¹²), «a situação específica em que se encontram os nossos

¹⁰ Cf. M. ZABALZA, *op. cit.*, pp. 221-222.

¹¹ Vejam-se os textos de apoio à Reforma Educativa publicados pelos diversos organismos oficiais que promoveram os modelos curriculares e de avaliação subjacentes à Reforma.

¹² O que nos actuais programas de filosofia parece não ter sido preocupação dominante, ou porque tal tarefa não tenha sido considerada importante para a didactização dos mesmos, ou porque se pretenda deixar aos professores a autonomia para definirem os

alunos não venha a coincidir com as expectativas oficiais previsíveis, seja em termos absolutos, seja em termos, por exemplo, da correspondência entre a idade-desenvolvimento escolar (classes em zonas atrasadas, grupos marginais, etc.). «Nestes casos, comparar os resultados conseguidos com os critérios oficiais corresponderia a ter de reprovar todos os alunos, o que seria pura utopia, para além de manifestamente injusto e eticamente discutível».¹³

Mas como se processa essa medição-avaliação? A ciência didáctica da avaliação promove um extraordinário esforço de tradução em termos quantitativos de algo que é da ordem das qualidades, das competências ou dos comportamentos ('performances'), numa matemática *sui generis*, de procedimentos e comportamentos.

Os reflexos da avaliação e dos seus resultados sobre as pessoas e sobre as próprias comunidades educativas exigiram que os estudos sobre a avaliação tentassem minimizar os riscos de subjectividade, falta de rigor e de controlo interno dos mecanismos utilizados. Assim surgiram crescentes exigências científicas quanto à racionalidade, sistematicidade, controlo de variáveis, contraste de variáveis, fiabilidade dos instrumentos, etc., num esforço de rigor e de objectividade. Porém, o preço do rigor mede-se pela rigidez e artificialidade das situações criadas pela aplicação dos processos científicos da avaliação. Assim, as provas objectivas, testes standardizados, observação através de categorias operativizadas, etc., embora permitam uma maior exactidão dos dados recolhidos, *rompem com a naturalidade da conduta habitual dos alunos* e podem comprometer, não só a relação pedagógica, como a possibilidade de desenvolvimento dos mais elevados níveis do desenvolvimento pessoal cognitivo e afectivo. Por outro lado, a procura de modelos quantitativos rigorosos nos processos de avaliação baseia-se numa *concepção tradicional de escola* para a qual o que mais importa são os resultados alcançados pelos alunos e não o processo de desenvolvimento dos sujeitos em causa.

Numa séria contestação deste modelo de escola tradicional, Neil exemplifica a inadequação dos modelos tradicionais de avaliação, principalmente dos exames, com o caso do conhecido bailarino russo Nijinski, que nunca teria entrado para a escola de dança de S. Petersburgo se alguém não lhe tivesse «passado papelinhos com as respostas às questões» a que teve de se submeter.¹⁴

seus próprios objectivos, o que necessariamente deverá também verificar-se ao nível da escolha autónoma de variados modelos de avaliação.

¹³ Cf. M. ZABALZA., *Op. cit.*, p. 222.

¹⁴ Cf. A. S. NEIL, *Summerhill. A radical Approach to child-reading*, London, Penguin Books, 1988, pp. 38-38

Como contraponto a estas dificuldades surgem novas perspectivas no campo da avaliação propondo outro grupo de métodos de cariz qualitativo, nos quais a avaliação é entendida mais como penetração no objecto a avaliar, como compreensão profunda e 'iluminação' das suas características, e não tanto como medição e controlo.

Qualquer professor conhece por experiência que os conhecimentos sobre os quais repousa a avaliação dos seus alunos são muito mais ricos, variados e profundos do que os indicadores colhidos em testes, exercícios, ou outros meios tantas vezes superficiais, a que o professor se tem de sujeitar em nome do rigor científico da *medição* imposto pelo sistema de avaliação em vigor. Contudo, se não houver uma reflexão cuidada sobre o modo como esses dados qualitativos se convertem em classificações correr-se-á o risco de cair em procedimentos subjectivos e arbitrários.¹⁵

Em *The Art of Educational Evaluation: a Personal View*¹⁶, E. W. Eisner propõe um modelo de avaliação em que o «triângulo didáctico» **professor-aluno-conteúdo** permita atender não apenas à análise dos resultados obtidos no âmbito da aquisição dos conteúdos, mas também a outros efeitos importantes do processo educativo, como a influência exercida pelo professor concreto em aspectos diferentes dos conteúdos, as melhorias individuais obtidas por cada sujeito em função da sua experiência singular, ou mesmo as características idiossincrásicas de cada aluno. Assim, o rendimento académico é muito importante desde que não seja descontextualizado e redutor. Não é algo que surja do nada, não é nada que se aprenda sem mais nem menos; pelo contrário, aparece como resultado de um conjunto de influências cruzadas: da situação, da actuação do professor, do método didáctico seguido, das próprias pretensões e disponibilidades do aluno. «Cada aluno pode desenvolver propósitos que lhe são próprios»¹⁷. Cada aluno tem uma história prévia, interesses, formas particulares de ver e de se sentir no processo, determinadas capacidades mentais que no momento estão em desenvolvimento. Por isso, consiga ele ou não atingir os objectivos previstos para essa aprendizagem, haverá um desenvolvimento de conhecimentos e de aptidões particulares que deverão ser tidos em conta.¹⁸

A análise de alguns modelos qualitativos de avaliação mostra que,

¹⁵ Cf. F. DE BARTOLOMEIS, *Op. cit.*, pp. 39 e seguintes a propósito da redução docimológica.

¹⁶ Cf. E. W. EISNER, *The Art of Educational Evaluation: a Personal View*, Lewen, East Sussex, The Falmer, Pr., 1985, pp. 80 e segs.

¹⁷ Cf. EISNER, *Op. cit.*, nota anterior.

¹⁸ Cf. J. BERBAUM, *Aprendizagem e Formação*, Lisboa, Porto Editora, 1993, pp. 53 e segs. : «Influência das características individuais».

embora menos rigorosos quanto à sua elaboração interna, estes estão mais adaptados a situações em que existem características complexas e multidimensionais nos actos didácticos. Segundo Eisner, haverá que inovar, não só ao nível dos **processos de recolha de dados** para a avaliação – diário do professor, técnicas de dramatização, colóquios abertos e metacomunicação, crítica artística, etc. – como também haverá que inovar no plano das **atitudes de observação** e de **valoração** desses mesmos elementos, repensando os critérios segundo os quais devem ser ponderados.

Contrapõem-se assim os esforços de realizar uma avaliação mais flexível e virada para a autonomização progressiva do aluno e os esforços pautados pelas exigências de rigor de uma avaliação quantitativa, esforços esses essencialmente analíticos, em que o sujeito do aluno, como um todo, se apaga perante a dissociação imposta pelos instrumentos de avaliação que atendem apenas à diversidade dos comportamentos expectáveis de um sujeito de aprendizagem.

A utilização exclusiva, ou predominante, de métodos de avaliação quantitativa conduz, deste modo, a uma clara redução do todo psicológico, ético e ontológico da pessoa do aluno, dissociado num conjunto de variáveis, as quais, mesmo que sejam sistemicamente relacionadas, mais não são do que a caricatura disforme do sujeito agora definido por *aquilo que foi capaz de aprender*.

O que está em jogo, já o dissemos, não deverá ser avaliar alunos, nem conhecimentos (resultados de aprendizagens), mas sim o desenvolvimento de habilidades e capacidades, intencionalidades ou propósitos individuais, expressos na relação pedagógica. O sujeito, dirão os estudiosos técnicos da avaliação, é o reduto último transcendente ao quadro dos registos observáveis susceptíveis de serem avaliados. Contudo, e paradoxalmente, o aluno é o que verdadeiramente importa, é o que dá sentido ao acto educativo.¹⁹

Com efeito, importa denunciar que, subjacentes a muitos dos desenvolvimentos recentes no âmbito das práticas avaliativas se enconde ainda uma concepção científica positivista do homem, a qual reduz a compreensão deste a uma análise dos comportamentos directamente ou indirectamente observáveis e testáveis, enquanto permanece impensado o sujeito que descobre em si capacidades, esse *todo-único* onde coalescem a racionalidade, a afectividade e a vontade que movem o homem no acto de aprender enquanto acto vital. E, além da escola, na «Escola da Vida», não há menor aprendizagem do que aquela que intencionalmente acontece na

¹⁹ Cf. entre outros, O. REBOUL, *La philosophie de l'éducation*, Paris, P.U.F., 1981, (3ª), pp. 32 e segs.

escola, só que a avaliação dessa 'outra aprendizagem' tem medidas infinitas que não cabem em qualquer escala, seja ela quantitativa ou qualitativa.

Não é por acaso que a temática da avaliação cresceu de importância e assumiu proporções de certo modo surpreendentes no sistema de ensino em Portugal. Esse crescendo compreende-se na directa medida em que é através dos mecanismos de avaliação que o sistema educativo fiscaliza e controla a escola.

Como campo de confrontação, tanto ideológica como técnica, a avaliação salta para fora do espaço da aula, do espaço da relação pedagógica professor-alunos de uma determinada disciplina, ou mesmo professores-escola-alunos unidos por projectos educativos comuns, como é recentemente proposto pela Reforma Educativa. A avaliação torna-se matéria de legislação, de regulamentação e mesmo de pressão sobre professores e alunos, em nome de abstractos princípios de centralização, de uniformização ou de garantia de qualificação, etc.

A partir do momento em que o acto de avaliação é determinado por factores que são estranhos ao processo da aprendizagem, de modo a tal facto poder vir a reflectir-se directamente na selecção de conteúdos, nas estratégias adoptadas pelo professor, nos instrumentos que ele mesmo concebe para aperfeiçoar os mecanismos da comunicação e da aprendizagem em geral, estão criadas as condições para se instalarem as perversidades e os vícios de um ensino que não serve a liberdade, a descoberta de si e do mundo, a autêntica relação pedagógica enquanto relação pessoal, a procura da verdade nos vários campos do saber.

Poderá esta visão do ensino ser acusada de certo idealismo ou utópico romantismo. Poder-se-á afirmar que o acto educativo é também um acto político e que as preocupações pela educação constituem hoje um importante campo de intervenção ideológica através das políticas e éticas educativas.

Se conceber a escola fora do sistema é pura utopia, contudo, o facto de não se garantir uma *distância entre o poder e o saber*, que preserve a independência da escola, *transformará o ensino em endoutrinação*: sem a necessária investigação e sem a procura de procedimentos inovadores nascidos de um *questionamento filosófico da pedagogia*, concebida esta como verdadeira «arte de ensinar», o ensino sem a criatividade, será mera transmissão de conhecimentos e, em particular o ensino da filosofia, poderá reduzir-se, quiçá, ao senso comum de uma moralidade cívica.

Porém, a verdadeira utilidade da avaliação não depende da sua função política, embora seja inegável que a tenha, nem se esgota no utilitarismo do plano técnico das didácticas formais que analisam critérios e instrumen-

tos. A verdadeira função da avaliação reside no seu papel formativo, na sua função auto-reguladora enquanto ponto de vista crítico sobre o trabalho empreendido.

3. Conclusão

A título de conclusão apontam-se como critérios orientativos a desenvolver os seguintes aspectos:

– Que a avaliação em filosofia deva ser pensada integradamente no contexto dos processos de aprendizagem da própria filosofia e não concebida como um 'corpo estranho', um conjunto de 'instrumentos neutros' que permitam medir de forma objectiva o sucesso ou insucesso da aprendizagem.

– Um outro aspecto a considerar será a **estrutura dos programas** oficiais de filosofia e o modo como condicionam as práticas avaliativas. Por um lado, a escassez de desenvolvimento das rubricas programáticas, a ausência de textos de leitura obrigatória ou de referências temáticas precisas situadas em autores ou períodos históricos determinados, por outro, a preocupação metodológica e didáctica de deixar em aberto questões a serem 'descobertas' pelos alunos no processo da aprendizagem com o decorrer das actividades a realizar na sala de aula, se dão aos programas flexibilidade e abertura, dão-lhe também um elevado grau de indefinição. As noções de filosofia que são ensinadas no secundário são essencialmente concebidas, mais como um espaço de reflexão e de diálogo acerca da vida, do homem, dos valores, do conhecimento, do pensamento e do ser, do que como um sistema de ideias consistentes e de conteúdos definidos que possam clara e inequivocamente referir-se a pensadores, escolas ou correntes, ou momentos históricos determinados. Deste modo, **o cumprimento dos objectivos do programa impõe condicionalismos internos às práticas de avaliação**, as quais, como se sabe, deverão ter em conta, os objectivos da aprendizagem, os conteúdos programáticos no seu respectivo grau de complexidade e de desenvolvimento, e as estratégias didácticas utilizadas no processo de ensino-aprendizagem.

– Por outro lado, e dado que os protocolos de avaliação encerram grandes dificuldades no que diz respeito a uma aferição externa, já ao nível do grupo disciplinar, e muito maior ainda se se colocar a hipótese de uma aferição a nível regional ou nacional, sugere-se uma **orientação** nos processos da avaliação curricular da disciplina prioritariamente **baseada nas competências ou qualidades reveladas pelo aluno ao longo da aprendizagem, e não centrada nos conteúdos**. Reconhece-se, contudo, que este propósito é porventura difícil de compatibilizar com algumas exigências

institucionais recentemente propostas pela legislação que acompanha a generalização da Reforma Educativa, tais como exames a nível nacional e outras formas de aferição externa.

– Por último, propõe-se ainda que a investigação didáctica no domínio disciplinar da filosofia procure **centrar a avaliação em modelos qualitativos que apontem para uma visão holística da aprendizagem**, tendo em conta o desenvolvimento do aluno, quer no domínio cognitivo, quer nos domínios psico-afectivo e psico-social. A aplicação de modelos de avaliação inovadores nas suas perspectivas exigiria uma concomitante **formação específica dos professores na área da avaliação**, já que seria necessário não somente **descondicionar algumas rotinas** avaliativas longamente enraizadas nos hábitos dos professores, mas simultaneamente **criar condições** para novas atitudes e práticas avaliativas.²⁰

Sem querer polemizar, importa no entanto mostrar como poderia ser inovadora a investigação sobre a avaliação em filosofia que revalorizasse a dimensão qualitativa revelando quão profundo e incomensurável é o que à filosofia importa. O fascínio do quantitativo conduz a uma depreciação dos processos qualitativos e gera como que um sentimento de inferioridade das disciplinas humanísticas e artísticas, onde a quantificação se afigura mais problemática e de difícil aplicação, perante as disciplinas científicas onde os métodos quantitativos imperam.

Restaria ainda questionar a pseudo-facilidade da aplicação de critérios de avaliação quantitativa rigorosos em áreas como as matemáticas e as ciências da natureza e perguntar se o que se pretende alcançar com os pretendidos avanços da investigação na área das ditas «ciências da avaliação» não é antes e ainda um eco dos mitos positivistas da objectividade e do «reino da quantidade», como critérios científicos referenciais do conhecimento humano.

²⁰ As sugestões ora propostas inserem-se no quadro do que julgamos serem possibilidades reais de transformação de atitudes e de metodologias de trabalho na área da formação de professores. A formação contínua, como forma de actualização e campo de inovação pedagógica, deverá poder proporcionar ocasião para uma reflexão e aplicação de modelos alternativos das práticas avaliativas capazes de interagir com o próprio sistema educativo e dar corpo à Reforma em curso.

RESUMO

O presente ensaio pretende levantar algumas dificuldades na aplicação de técnicas de avaliação no âmbito do ensino da filosofia no secundário.

Com efeito, o ensino da filosofia encerra diversos paradoxos, quer ao nível da sua própria ensinabilidade, quer ao nível dos modelos de aprendizagem e da respectiva avaliação.

Grande parte das dificuldades sentidas pela maioria dos professores provém de duas ordens de factores:

- por um lado, do sistema educativo português que utiliza instrumentos legais para institucionalizar mecanismos de avaliação tendencialmente centralizadores e com efeitos retroactivos sobre os próprios modelos de ensino-aprendizagem;

- por outro lado, da abordagem didáctica curricular da própria disciplina de filosofia, a qual, pelos seus objectivos próprios e pela natureza do seu saber questionante e radicalizante, não se quer inscrita no currículo como «mais uma disciplina» entre outras.

Após se enunciar sumariamente alguns dos conhecidos (e não recentes) problemas que emergem do contexto das relações institucionais entre a docência e o poder, onde a avaliação desempenha uma função crucial, propõe-se uma análise de aspectos da prática avaliativa no ensino da filosofia, tais como:

- inadequação de procedimentos e dificuldades decorrentes da aplicação de técnicas de avaliação que foram pensadas para os domínios das ciências exactas ou experimentais, quando transpostas para a área do ensino da filosofia;

- a polémica entre os modelos quantitativos e os modelos qualitativos e a necessidade de inovação em áreas onde se verifica uma notória insuficiência na investigação pedagógica;

- algumas sugestões sobre critérios e elementos a ter em conta no processo de avaliação para que esta não se reduza a mera técnica classificativa.

Conclui-se apontando como orientação que a avaliação em filosofia deva ser pensada integradamente no contexto da própria aprendizagem filosófica, e nunca como um ‘corpo estranho’ a esse processo, embora reconhecendo que se torna cada vez mais difícil conciliar esse propósito com as exigências institucionais de aferir essas práticas avaliativas segundo padrões ou normas criteriosas genéricas.

'ERRO DE DESCARTES' OU ERRO DE UM TÍTULO?*

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Universidade de Lisboa

Imaginemos um sociólogo estrangeiro que investigasse as preferências de leitura dos portugueses e que tomasse como base do seu trabalho os livros mais vendidos no decurso deste ano. Verificaria, talvez com alguma surpresa, que dois dos maiores «best-sellers» se situam no campo da filosofia, sendo um deles *O erro de Descartes*¹. Como não ficar entusiasmado perante a veia filosófica dos portugueses?

Nós mesmos ainda recentemente confrontados com dados estatísticos assustadores quanto ao baixo índice de leitura dos nossos conterrâneos, não podemos deixar de nos surpreender com este «boom». Será que no fundo do túnel da iliteracia nacional se avista finalmente uma luz? E que essa luz é filosófica?

Vejamos o que poderá justificar este interesse no que respeita ao livro de A. Damásio. Trata-se como é referido em subtítulo, de uma obra sobre emoção, razão e cérebro humano, cujas relações são analisadas do ponto de vista de um cientista e tendo como horizonte alguma investigação de ponta feita no domínio da neurologia. E aqui começamos a desconfiar quanto à leitura integral da obra por parte de quem a comprou. É que

* António R. Damásio, *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado, Lisboa, Europa-América, 1995.

¹ O outro é *O Mundo de Sofia* de Jostein Gaarder, Lisboa, Presença, 1995, presente-mente na sua 8.ª edição. (*O erro de Descartes* suplantou-o em vendas pois está na 12.ª edição).

embora o tema seja inegavelmente interessante e a sua abordagem recorra ao relato de casos clínicos, a tónica dominante é científica, enveredando muitas vezes por campos difíceis e pouco familiares ao grande público, tais como localizações cerebrais, circuitos neurais, mapas do cérebro, etc. De facto, A. Damásio propõe-se abordar «os fundamentos neurais da razão», questionando «a perspectiva tradicional sobre a natureza da racionalidade (*ob. cit.*, p. 13). Tal perspectiva é identificada pelo autor como a dicotomia entre emoção e razão, sendo também comum à visão tradicional a localização destas faculdades em sistemas neurológicos diferenciados.

É contra a perspectiva tradicional que A. Damásio irá defender a sua tese de que «a emoção é uma componente integral da maquinaria da razão» (p. 14). Para ele não há portanto uma razão pura, dado que ela não se pode separar do sentimento. A afectividade e a racionalidade só se compreendem se as considerarmos interactuantes, ao mesmo tempo que devedoras de um suporte biológico. Assim A. D. orienta a sua investigação no sentido de provar que «a razão humana está dependente não de um único centro cerebral mas de vários sistemas cerebrais que funcionam de forma concertada ao longo de muitos níveis de organização neuronal» e que «todos estes aspectos, emoção, sentimento e regulação biológica, desempenham um papel na razão humana» (p. 15). A obra prossegue na demonstração/concretização desta tese, a partir da análise de casos. Phineas Gage, o capataz dos caminhos de ferro que perdeu parte do cérebro num terrível acidente, é o herói que nos conduz. Através da mutação psicológica por ele sofrida – «Gage deixou de ser Gage» (p. 27) – somos levados a percorrer os complexos circuitos do funcionamento cerebral, a reconstituir a anatomia do sistema nervoso e a perceber as anomalias comportamentais provocadas por lesões nos lobos.

O erro de Descartes é um trabalho notável de divulgação científica, que aborda de um modo interessante e simultaneamente rigoroso temas motivadores como o prazer e a dor, o amor e o ódio, a razão e o sentimento, a vontade e a emoção, a liberdade e a criatividade. A linguagem usada, posto que científica e técnica, é sempre acessível, permitindo que os leigos na matéria partilhem de temáticas e de descobertas geralmente reservadas a um círculo de iniciados. Esta publicitação/desvelamento dos segredos científicos é um dos aspectos mais meritórios do livro pois prova que temáticas aparentemente inacessíveis são susceptíveis de alargar o seu auditório, desde que devidamente abordadas. O estilo é agradável, o tom é sempre vivo e o recurso a casos transformados em «estórias» é frequente.

A. D. tira consequências da tese central da unidade da natureza humana, alertando-nos simultaneamente para uma renovação das práticas médicas e para a valorização das medicinas alternativas. Assim, denuncia

os pontos fracos da medicina ocidental que sempre secundarizou a psico-somática e que continua a negligenciar um tratamento do indivíduo na sua globalidade psíquica e física. A partir dos problemas por ele levantados ficamos cientes de alguns limites com os quais se depara a actual investigação neurobiológica (p. 262) e de algumas teses que se podem considerar como certas, enquanto que outras apenas são meras hipóteses de trabalho. De igual modo deparamos com as dificuldades e morosidades inerentes à investigação científica na qual Damásio está comprometido: «a descrição do plano do design de circuitos e de sistemas cerebrais, tanto a nível micro-estrutural como macro-estrutural, ou seja, uma espécie de mapas do cérebro» (264). Percebemos também que um cientista não é necessariamente um ser distante, embrenhado num discurso hermético, mas sim alguém que se move com familiaridade noutros campos da cultura. Porque A. D. revela uma sensibilidade apurada e interesses diversificados, mostrando-se igualmente à vontade a citar Tolstoi, a valorizar um poema de Éluard, a referir os Beatles ou a apreciar Beethoven.

O agrado que sentimos ao ler o livro que vivamente nos interessou enquanto relato de casos clínicos extremamente motivadores, não conseguiu no entanto calar algumas perplexidades que se prendem com a temática para que o título remete. Na verdade, de uma obra intitulada *O erro de Descartes*, esperaríamos que ao filósofo fosse dado um papel de relevo na dinâmica da narrativa. E tal facto não acontece. Se exceptuarmos duas referências de passagem (pp. 139 e 238), o tema proposto é apenas abordado no capítulo 11, o mais pequeno de todos. E é em cinco páginas, a jeito de conclusão, que finalmente A. D. explica em que consiste o erro de Descartes. Ora é precisamente a discordância face ao tratamento redutor e descontextualizado que é feito do filósofo francês, que nos move a levantar algumas reservas quanto ao modo como outras temáticas filosóficas são abordadas.

Em primeiro lugar, a tese que perpassa toda a obra e que A. D. apresenta como cientificamente inovadora, é hoje um dado adquirido no plano filosófico. Se virmos a literatura que actualmente se produz no domínio da filosofia analítica sobre o «Mind/Body Problem» constatamos que esta tese está longe de ser estranha e que aquilo que é descrito em termos científicos como sendo novo tem sido amplamente explorado pelos filósofos². Hoje, qualquer indivíduo medianamente informado aceita sem surpresa afirmações como a seguinte: «Por mais surpreendente que pareça, a mente existe dentro de um organismo integrado e para ele; as nossas men-

² Veja-se a excelente resenha sobre este problema feita por P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge/Massachusetts, MIT, 1988 (cap. 2, «The Ontological Problem (the Mind – Body Problem)», pp. 7-49).

tes não seriam o que são se não existisse uma interacção entre o corpo e o cérebro durante o processo evolutivo, o desenvolvimento individual e o momento actual. A mente teve primeiro de se ocupar do corpo, ou nunca teria existido» (p. 18). Ou como esta: «A alma respira através do corpo, e o sofrimento, quer comece no corpo ou numa imagem mental, acontece na carne» (p. 19).

Mesmo nos períodos áureos do racionalismo dos quais Descartes é paradigma, há uma dialéctica razão/afectos. Quando verificamos que para certos pensadores seiscentistas a razão é a manifestação mais alta do «conatus», ou seja, de um esforço de conservação na existência, passagens como a que a seguir citamos perdem qualquer relevância, neutralizando-se o seu impacto como algo de «*déjà vu*»: «A razão, da prática à teórica, assenta provavelmente neste impulso natural através de um processo que faz lembrar uma técnica ou uma arte» (p. 251). A ideia de que a razão é pura não é pois um dado pacificamente aceite pela tradição. Pelo contrário, há um discurso latente e por vezes mesmo manifesto, de que a razão se constrói abarcando outras instâncias, nomeadamente as de cariz afectivo, tão valorizadas por Damásio.

De igual modo, pomos em causa o que nos parece ser uma excessiva valorização do biológico em detrimento de outras instâncias. É um procedimento que se patenteia na hipótese do marcador somático. Este é «um sistema de qualificação automática de previsões» (p. 186) que nos permite escolher de um modo rápido e eficaz (p. 187). A. D. explica-o em termos de sensações corporais agradáveis e desagradáveis que se associam com uma decisão (p. 185). O marcador somático é apresentado como uma das concretizações mais significativas da sua tese de que existe um núcleo neurobiológico comum a todas as actividades racionais. Não contestamos esta interpretação neuro-biológica da razão mas sim que ela seja apresentada como a que a explica cabalmente quando na verdade, ela é apenas uma das suas possíveis e parcelares aproximações. Há muitas chaves de leitura do real e nenhuma delas é única e exclusiva. Não podemos portanto alimentar a ilusão de que com esta hipótese resolvemos o problema da actividade racional ou que o desviámos definitivamente para outro cenário. Porque se trata tão só de uma perspectiva, de um percurso de leitura, entre outros possíveis e igualmente válidos.

Também por vezes A. D. usa outros conceitos numa acepção estreita, denotando mesmo alguma rigidez reducionista. É o caso dos sentimentos e emoções que ele define em termos de consciência de processos corporais (p. 172). Para os descrever (pp. 157 e segs.) socorre-se da viagem neural do estado emocional até ao cérebro e da viagem química paralela empreendida pelas hormonas e péptidos que circulam na corrente sanguínea. São

estas viagens que possibilitam a imagem que formamos da «paisagem do nosso corpo no decurso de uma emoção» (p. 158). Damásio diz: «não me parece sensato excluir as emoções e os sentimentos de qualquer concepção geral da mente...» (p. 172), no que lhe damos inteira razão. Afirmar insistentemente que emoções e sentimentos não são entidades diáfanas e que «compreender os mecanismos biológicos subjacentes às emoções e sentimentos nada lhes tira de romântico» (p. 177). Não negamos a validade destas teses. Só que seria absurdo pensar que percebemos o que são emoções e sentimentos quando apenas conhecemos o mecanismo dos centros cerebrais que eles activam.

Para Damásio, os mecanismos complexos são sempre resolvidos nos seus elementos simples, nomeadamente de cariz biológico e social: «De um ponto de vista evolutivo, o mecanismo mais antigo de tomada de decisão pertence à regulação biológica básica; o seguinte ao domínio pessoal e social (...). Quando presenciamos sinais de criatividade nos seres humanos contemporâneos, estamos provavelmente a testemunhar o funcionamento integrado de diversas combinações desses dispositivos» (p. 202). Assim, é grande o peso da associação e dos mecanismos associativos nas nossas deliberações que, em última instância são comparadas às de o cérebro de uma abelha, salvo as devidas proporções (p. 198). As intuições são explicadas pelo recurso a mecanismos de pré-selecção (p. 200), e assim por diante.

É natural que esta perspectiva reducionista se faça sentir no conceito de razão, central no livro. Trata-se de uma noção complexa e A. D. defende-se logo à partida de possíveis críticas, dizendo que usa o termo de um modo «relativamente convencional» Para justificar a sua opção cita fontes acreditadas (*vide* nota 1 à Introdução, p. 274). Uma opção que o levou a considerar a razão na acepção psicologizante de faculdade pois razão é para ele «a capacidade de pensar e fazer inferências de um modo ordenado e lógico» sendo a racionalidade «a adaptação da razão a um contexto pessoal e social» (*ibidem*). O raciocínio é o trabalho mais significativo desta razão/inteligência que também inclui decisões e escolhas e que portanto abarca elementos afectivos e sociais. O senso comum e a tradição veicularam um conceito de razão que Damásio designa de «nobre» (p. 183) e por vezes de «fria» (p. 184). É uma concepção que afasta os processos cognitivos dos afectivos, dizendo-nos que «o processo racional não deve ser prejudicado pela paixão» (p. 183). Ao contestar esta estreiteza de perspectivas, chamando para a razão os impulsos biológicos, os estados do corpo e as emoções, A. D. cai numa perspectiva igualmente estreita que é considerar a razão humana nos seus aspectos meramente condutistas e

operatórios, rotulando de ultrapassado todo aquele que não subscreva uma definição a partir da selecção automática e da dedução lógica (p. 209).

Se alguns conceitos filosóficos são abordados de um modo tendencial, este sectarismo agudiza-se quando A. D. se debruça sobre aquilo que designa como o erro de Descartes, ou seja, o seu dualismo e inter-acционismo (p. 254) ou «a separação abissal entre o corpo e a mente» (p. 255). Damásio professa o desejo louvável de uma medicina que não se ocupe só do corpo. E alerta os seus colegas (*vide* «Postscriptum») para uma perspectiva global da natureza humana, na qual mente e corpo, razão e emoção, sejam igualmente valorizados. Para ele, Descartes é culpado de ter divulgado a ideia de uma mente descorporalizada («disembodied mind», p. 256). Uma tese que entre outras consequências levou às limitações da medicina ocidental quanto à psico-somática. A «negligência cartesiana da mente» é para ele responsável pela orientação predominantemente fisiológica e patológica das investigações médicas e biológicas no ocidente (pp. 260-1). Mas será verdade que Descartes negligenciou a mente? E que não se preocupou com a relação desta com o corpo?

O título da obra justifica-se aparentemente pelas acusações atrás referidas. E dizemos aparentemente, pois elas não resistem a uma análise mais funda do pensamento cartesiano. Em primeiro lugar, porque se veiculam pela célebre afirmação «Cogito ergo sum» que Damásio apenas cita, sem grandes preocupações de a situar devidamente. Acontece que, quer no *Discurso do Método* quer nos *Princípios de Filosofia* quer nas *Meditações de Filosofia Primeira*, a consciência do eu como ser pensante é perspectivada pelo filósofo francês num registo epistemológico, como primeira verdade indubitável, capaz de resistir a todo o tipo de objecções. Como todos sabemos, a intenção de Descartes é fundamentar um percurso, é encontrar um ponto arquimédico, a partir do qual possa construir algo de sólido, que se imponha pela sua firmeza (*Vide Meditação II*).

Damásio diz que considera o «cogito» literalmente (p. 254) mas na verdade não devia fazê-lo. Em primeiro lugar porque esta afirmação só ganha o seu pleno sentido se a inserirmos num percurso que vai do «cogito» ao mundo, portanto do pensamento ao corpo ou aos corpos, recorrendo pelo caminho a outras instâncias. Depois, porque embora diga que a toma literalmente acaba por lhe dar um outro sentido ao tomá-la num registo ontogenético e filogenético, perfeitamente alheio ao pensamento de Descartes. Diz-nos A. D.: «Considerada literalmente, a afirmação ilustra exactamente o oposto daquilo que veio a ser verdade acerca das origens da mente e acerca das relações entre a mente e o corpo (...) Para nós, portanto, no princípio foi a existência e só mais tarde chegou o pensamento.» Ora o facto de Descartes dizer que a primeira verdade que se

me impõe é a do meu pensamento, mesmo que imediatamente conduza à definição de homem como ser pensante, não permite tirar ilações para a prioridade genética do pensamento relativamente à matéria. Aliás, se Damásio tivesse prosseguido no aprofundamento do que era para Descartes esse pensamento, teria que concluir pela indissociável ligação do sentir e do pensar bem como da decisão e do raciocínio enquanto representativos do pensamento. O cientista apresenta-nos como inovadora a sua tese de que «os sentimentos são tão cognitivos como qualquer outra imagem perceptual» (p. 172). Que dizer então de Descartes quando este escreve nos *Princípios*: «Pelo termo pensamento entendo todas aquelas coisas que ocorrem em nós quando estamos conscientes, na medida em que há em nós consciência delas. E assim não só entender, querer, imaginar, mas também sentir, é aqui o mesmo que pensar»³. Ou quando se interroga nas *Meditações*: «Mas o que sou eu então? Uma coisa pensante. O que quer isto dizer? Quer dizer uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente.»⁴.

Se avançarmos com outros textos cartesianos, nomeadamente o *Tratado do Homem*, as *Paixões da Alma* e as *Cartas à Princesa Elisabeth*, verificamos que uma das suas grandes preocupações foi a relação da alma e do corpo, não só no que respeita à separação mas também no que concerne à união dos mesmos. O «cogito» é realmente a «celebração do pensamento», a afirmação da sua autonomia e diferença em relação ao corpo. Mas é-o numa primeira instância que Descartes ultrapassa. Fá-lo nas próprias *Meditações* pois na última coloca outras verdades a par do «cogito», verdades que igualmente se preocupa em provar. São elas a existência do corpo (dos corpos) e a união do corpo e da alma. «A natureza também ensina por estas sensações de dor, de fome, de sede, etc. que não estou apenas alojado no meu corpo como o marinheiro no navio, mas que estou muito estreitamente ligado a ele, e tão misturado que componho com ele como que uma unidade (...) Porque sem dúvida estas sensações de sede, de fome, de dor, etc. são apenas certos modos confusos de pensar que se originaram na união e como que mistura do espírito com o corpo.»⁵. Só esquecendo este e outros textos, como por exemplo a carta a Regius de 31 de Janeiro de 1642 e à Princesa Elisabeth de 21 de Maio de 1643, poderemos dizer que Descartes negligenciou a relação corpo/mente ou que

³ Descartes, *Princípios da Filosofia*, IX, Apresentação, tradução e comentário de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Presença, 1995, pp. 56-7.

⁴ Descartes *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introdução, tradução, e notas pelo Prof. Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1976.

⁵ «Sexta Meditação», *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, ed. cit., p. 211.

apenas se preocupou com o pensamento puro. Aliás, ele próprio confessa na referida carta a Elisabeth ter sido a temática da união um dos pontos mais frágeis do seu sistema, prometendo aprofundá-lo. E cumpre esta promessa nas *Paixões da Alma*, obra de maturidade, na qual a temática que Damásio diz ter sido negligenciada é amplamente desenvolvida.

Celebramos este ano o quarto centenário do nascimento de Descartes. O livro de Damásio é mais uma prova de que o pensamento do filósofo francês continua vivo e de que os temas que ele abordou se mantêm actuais. Prestemos homenagem a este último lendo-o com a atenção e a profundidade que merece. Felicitemos também António Damásio pelo livro interessante que escreveu sobre os mecanismos cerebrais permitindo-nos tomar conhecimento do seu excelente trabalho de investigação científica. Mas recusemos o título desta obra pelas falsas expectativas que poderá provocar no leitor.

ABSTRACT

'DESCARTES ERROR' OR ERROR OF A TITLE?

In this article we summarize the central thesis of A. Damásio in his book *Descartes' Error*. We appreciate the scientific interest of this work but we criticize the way some philosophical questions are stated, namely the concept of reason and Descartes' contribution to the mind – body problem. When Damásio accuses Descartes of being guilty for sustaining a «disembodied mind», he forgets the works where this philosopher explores the mind-body interaction and his broad concept of thinking as including feeling and will. Therefore, we question the title of this work and the false expectations it can produce on his readers.

QUE VERDADE NO ERRO DE DESCARTES?

Pedro M. S. Alves

Universidade de Lisboa

«É este o erro de Descartes: a separação abissal entre o corpo e a mente» – tal é o veredicto final, peremptório, de um livro recente, aliás brilhante.¹

Na realidade, depois do movimento científico que preencheu os quatro séculos que nos separam de Descartes, talvez nunca mais alguém possa escrever que «à nossa natureza não pertence nenhuma extensão, nem figura, nem movimento local, nem algo semelhante que seja atribuível ao corpo, mas apenas o pensamento».² Talvez nunca mais se nos venha a deparar em qualquer livro sério a afirmação de que a mente e o corpo são duas substâncias realmente distintas e, por isso mesmo, separadas, quer dizer, que possam existir uma sem a outra. Talvez se tenha tornado definitivamente caduca a separação estrita entre a mente e o cérebro, e entre o cérebro e o corpo. E se com Cabanis ouvíramos já que «o cérebro segrega o pensamento como o fígado segrega a bÍlis»,³ talvez tenhamos doravante de dizer com Damásio que «enquanto os acontecimentos mentais são o resultado da actividade dos neurónios no cérebro, a história prévia e imprescindível que os neurónios do cérebro têm de contar é a do esquema e do funcionamento do corpo».⁴

¹ António Damásio, *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano*, tradução portuguesa de Dora Segurado, Lisboa, Publ. Europa-América, p. 255.

² Descartes, *Principia Philosophiae*, I, art. VIII, AT VIII-1, 7.

³ Pierre Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

⁴ António Damásio, *op. cit.*, p. 236.

Talvez tudo isto seja efectivamente assim.

Mas perguntar-se-á: qual a real posição de Descartes em todo este movimento? Teremos de concluir que foi *contra* as suas ideias que todo este movimento se desenvolveu? Que Descartes figura em toda esta história na posição pouco invejável de defensor do «erro» que os séculos posteriores haveriam de erradicar?

De modo nenhum.

É que, vistas as coisas na sua real complexidade, Descartes foi com o seu «erro» não só um dos *pais espirituais* deste movimento, mas também alguém que viu com particular acuidade um aspecto da questão que representa um real *desafio* (e mesmo um *limite*) para esse mesmo modelo teórico de que ele foi um dos primeiros proponentes.

1. Só um corpo, nenhuma alma

A tese cartesiana da separação entre a alma e o corpo, a tese dualista, pode ser hoje em dia denunciada como um erro pela neurologia. Como o erro de Descartes. Mas esse erro é, em Descartes, apenas a outra face de uma nova verdade, precisamente daquela «verdade» à luz da qual a neurologia pode ver um erro na tese dualista.

Interpretamos a tese cartesiana da separação como uma afirmação metafísica, de princípio, a respeito da natureza das «substâncias» corpórea e mental. Assim entendida, ela vai, de facto, contra todos os desenvolvimentos científicos ulteriores, que mostraram de uma forma cada vez mais nítida a conexão íntima entre a mente e o cérebro, e entre o cérebro e o corpo.

Mas de que modo funcionava essa tese no quadro das investigações científicas de Descartes? Qual era a sua eficácia real? Quais eram, aí, as consequências desta sua tese da separação?

Eis as perguntas que muitas vezes nos esquecemos de fazer.

Abramos, pois, não as *Meditações* ou os *Princípios da Filosofia*, mas as obras cartesianas de ciência natural. Abramos o *Tratado do Homem*, que Descartes escreveu logo em 1633. Que encontramos? Surpreendentemente, o contrário do que esperaríamos. Na verdade, a tese da separação funciona aí como fundamento para a ideia de que *tudo* no homem pode ser explicado a partir de simples processos físico-naturais, não envolvendo mais do que aquilo que pertence ao corpo e nele é observável.

Que a mente esteja realmente separada do corpo não é, de facto, senão a forma cartesiana de apresentar o programa de uma descrição do corpo humano que possa valer como uma explicação *integral* do homem. Num resumo ambicioso do seu projecto, Descartes confessa ser a sua explica-

ção «mecânica» (quer dizer: físico-natural) do homem não só suficiente para dar conta da «digestão, do batimento do coração e das artérias» e de todos os processos meramente fisiológicos, mas também

(a) para explicar certas funções que, à partida, parecem envolver a consciência, como a sensação, a imaginação, a memória, os apetites e paixões,

(b) e mesmo para dar conta das respostas comportamentais, ou dos «movimentos exteriores de todos os membros, que se seguem tão apropriadamente tanto das acções dos objectos presentes aos sentidos, como das paixões e das impressões que se encontram na memória».⁵

A ideia de Descartes não podia ser mais clara: relativamente ao homem, é possível retirar tudo o que se refira a uma «mente» ou «alma», separar o corpo de qualquer princípio espiritual, e empreender mesmo assim uma descrição da totalidade dos processos orgânicos e dos comportamentos humanos invocando apenas os mecanismos físicos e a causalidade natural.

É certo que Descartes tem uma compreensão limitada do que sejam estes «mecanismos» físico-naturais. Para ele, tudo não passa, no fundo, de algo semelhante aos movimentos de um relógio, «ou de um qualquer autómato». A complexidade dos processos neurológicos e orgânicos passa-lhe completamente ao lado. Mas não é isso o essencial. O que é verdadeiramente decisivo é que, contra as teses aristotélicas que associavam as funções vegetativa e sensitiva a uma «alma» imaterial, essas mesmas funções serão doravante descritas exclusivamente a partir de processos físicos e corporais.

Esta máquina, conclui Descartes com indisfarçável orgulho, esta máquina sem alma que ele acabou de descrever ao longo das páginas do seu *Tratado*, «imita» o mais perfeitamente possível um «verdadeiro homem».

Tal é o significado real da tese cartesiana da separação.

2. Porquê uma alma para este corpo?

E, no entanto, tal máquina não pode ser ainda, para Descartes, um homem verdadeiro. Porquê?

Observemos o homem em toda a versatilidade do seu comportamento. Ele sente, imagina, associa as percepções actuais à memória das percepções passadas. E não só é capaz de reagir adequadamente às solicitações do mundo exterior, o que supõe a capacidade de «imaginar» o futuro e de

⁵ *Traité de l'Homme*, AT XI, 202.

agir em conformidade, como pode ainda dar conta dos seus estados, descrevê-los verbalmente e comunicar.

Deitemos agora o cadáver de um outro homem na mesa de anatomia e observemos o seu «interior». Não, bem entendido, os recessos da sua alma, que nunca encontraríamos desse modo, mas apenas o que está dentro do seu corpo. Qual é a ideia directora de Descartes? Precisamente que nada em todo esse comportamento complexo que havíamos observado se furta a uma explicação a partir dos órgãos e mecanismos físicos que iremos encontrar na ponta do escalpelo.

Detectamos no interior do corpo uma profusão de órgãos, músculos e artérias, canais, por onde supostamente se precipita o influxo dos «espíritos vitais»? Vemos o cérebro, em toda a complexidade da sua estrutura e na teia de ligações que estabelece com os órgãos dos sentidos e com o resto do corpo? Pois bem, a totalidade do comportamento humano tem que ver com o modo como o corpo precipita para o cérebro informação acerca do mundo exterior, como no cérebro essa informação é associada à informação a respeito do estado do corpo na sua relação com esse mundo e como, finalmente, o jogo da memória e da imaginação determina respostas mecânicas apropriadas.

É justamente assim que a ovelha foge do lobo. E é também assim que, em princípio, o homem faz tudo o que faz.

Contudo, para Descartes este *homme machine* – dissemo-lo – não é ainda o *homme véritable*. Terá ele recuado perante as consequências desastrosas da sua proposta no plano ético? Terá ele compreendido que a tese da separação, ao tornar inútil a alma, conduzia a uma degradação do homem à condição de simples animal, e não poderia preservar nem a sua dignidade nem os seus direitos?

As reflexões de Descartes na quinta parte do *Discurso do Método* parecem justificar tal interpretação.

E se o próprio Damásio confessa que «talvez seja melhor que o Erro de Descartes fique por corrigir», se não for possível «mudar o espírito do seu pedestal num algures inlocalizável para um lugar bem mais exacto, *preservando ao mesmo tempo* a sua dignidade e a sua importância»,⁶ por que razão censuraríamos nós que Descartes, depois de ter evacuado a alma, a fizesse apesar de tudo reentrar por um derradeiro *tour de force*?

No entanto, as razões de Descartes são outras. Um pouco antes de ter falado das razões que «afastam os espíritos do recto caminho da virtude», entre as quais uma das principais é imaginar que «a alma dos animais seja

⁶ António Damásio, *op. cit.*, p. 257.

da mesma natureza que a nossa»,⁷ um pouco antes destas reflexões finais, Descartes havia adiantado dois argumentos em favor de uma alma imaterial para este corpo que parece ter em si mesmo o princípio do seu funcionamento.

Tais argumentos concentram-se na questão da *racionalidade* dos comportamentos humanos.

Ponhamos, de facto, um destes «autómatos humanos» ao lado de um homem verdadeiro.

À partida, nada os distinguirá. Eles comportam-se exactamente da mesma maneira: andam, comem, digerem, dormem, fogem do perigo, desfrutam do que lhes é benfazejo, e podem até imitar palavras e frases segundo os diversos acontecimentos que ocorrem. A pouco e pouco, uma diferença considerável começará, porém, a desenhar-se de uma forma cada vez mais nítida. Falamos da capacidade para *innovar*, da capacidade para vencer as formas estereotipadas de comportamento e produzir sempre novas e diferentes respostas.

Isso, diz Descartes, manifesta-se em dois planos.

Desde logo, na capacidade para usar a linguagem de uma forma verdadeiramente inventiva, redispando as palavras em ordens sempre diferentes «para responder ao sentido de tudo o que seja dito na sua presença».⁸ É justamente isso que distingue o homem da fala repetitiva de um papagaio. E é também isso que o distinguiria do nosso autómato humano, que usaria a linguagem segundo o modo como foi programado, mas não a dominaria para a reinventar a cada momento. Outro plano em que tal diferença apareceria seria o da ductilidade do próprio comportamento, essa capacidade para responder de um modo inovador às múltiplas e sempre diferentes contingências da vida. Tal como o homem verdadeiro, o nosso autómato também aprenderia, acumulando informação do passado e usando-a como critério para a determinação dos comportamentos presentes. Mas o que ele não poderia fazer seria variar o próprio padrão das suas respostas, adoptando inesperadamente comportamentos totalmente inovadores. A previsibilidade do seu comportamento seria, aqui, a marca distintiva da sua limitação.

Ora, observa Descartes, se o homem se reduzisse à sua dimensão corpórea e material, se o homem fosse apenas aquilo que ele próprio descrevera no seu *Tratado*, para lhe introduzir esta possibilidade de variar infinitamente o comportamento teríamos então de o programar antecipadamente de modo a que esta flexibilidade pudesse ser engendrada por puros meca-

⁷ *Discours de la méthode*, V, AT VI, 59.

⁸ *Discours de la méthode*, V, AT VI, 57.

nismos corporais. Mas se cada órgão está ligado a uma disposição e tem, como tal, um padrão de respostas fixo e determinado, introduzir no comportamento de tal autómato essa ductilidade infinita só seria possível introduzindo-lhe também um número infinito de estruturas materiais. Ora como tal coisa, crê Descartes, é impensável, contraditória com a própria estrutura da matéria, «segue-se que é moralmente impossível que haja suficientes órgãos diferentes numa máquina para a fazer agir em todas as ocorrências da vida do mesmo modo que a razão nos faz».⁹

É esta *racionalidade* do comportamento humano, entendida como a capacidade para vencer qualquer padrão estereotipado de comportamento, que torna, no fundo, necessária para Descartes a suposição de uma «alma» imaterial.

3. Uma Alma, uma Subjectividade, um Eu

Nós, que vivemos na era da informática, temos ao nosso dispor um conjunto de experiências que lançam uma nova luz sobre estas ideias de Descartes.

Por que razão, por exemplo, jogar contra um computador é, em última análise, algo sempre maçador e desinteressante?

Porque, por mais informação que a máquina utilize para decidir os seus lances, sempre acabamos, no fim, por perceber o *modo* como ela funciona. A partir desse momento, quando sabemos antecipar as suas respostas e jogamos tendo em conta o que ela fará de seguida, o jogo torna-se monótono e sem interesse. Já não é um jogo. Porque ganhamos sempre...

Imaginemos agora uma máquina que tivesse uma real capacidade para inovar constantemente o seu tipo de respostas. Imaginemos uma máquina verdadeiramente imprevisível. Uma máquina que não apenas acumulasse informação, mas fosse capaz de analisar o modo como o adversário joga e de alterar em conformidade o seu próprio padrão de actuação.

Nesse caso, o jogo nunca correria o risco de perder o interesse. Mas seria isso ainda uma máquina? Seria esta capacidade programável num número finito de linhas? Seria ela compatível com um número finito de circuitos? Não se tornaria tal máquina igual a nós? E não teria ela para isso de ter qualquer coisa mais do que simples *hardware* e *software*?

Mutatis mutandis, é este o problema de Descartes.

Que é, de facto, esse «qualquer coisa» que tornaria esta máquina igual a nós, que imitaria essa plasticidade do nosso comportamento que definimos como a sua racionalidade?

⁹ *Ibidem*.

Não o procuremos numa complicação sempre crescente das estruturas materiais, porque isso depressa entraria em contradição com o número finito dos órgãos constitutivos de um qualquer corpo.

Neste ponto, a ideia de Descartes torna-se plenamente compreensível: para que tal máquina se tornasse «igual a nós», para que fosse dotada daquela plasticidade de comportamentos que é típica do homem, ela necessitaria de poder *tomar consciência* tanto daquilo que faz, como das circunstâncias em que actua, como ainda de decidir novas respostas e desencadear os processos corporais que permitem executá-las. Numa palavra, tal máquina teria de possuir consciência de si mesma e de ter uma subjectividade. Só assim ela poderia variar infinitamente, e fazê-lo de uma forma não-programada.

Que é que o *homme véritable* tem de diferente relativamente ao autó-mato humano do *Tratado*?

Apenas isto: ele é capaz de para si próprio dizer *Eu*. Mas isto muda tudo. A máquina age sem saber que age. Por isso, age sempre da mesma maneira, quer dizer, em função do modo como foi programada. Mas no homem, para lá dos processos orgânicos e corporais, surge com o Eu uma espécie de protagonista central de todo o comportamento, um protagonista que a cada momento pondera, avalia e decide. É esta centralização de todo o funcionamento que é essencial. Ela não é mais um órgão material a que, por assim dizer, todos os outros estivessem ligados. Ela não é uma espécie de barómetro ou medidor central do conjunto do organismo. Trata-se antes de um *saber*, de uma consciência de si, do mundo exterior e da sua interacção com o mundo. Trata-se, em suma, de uma capacidade para conhecer os seus próprios estados, para pô-los em relação com as informações sensoriais e para, a partir desse conhecimento, reconfigurar todo o funcionamento e desencadear uma ordem de respostas completamente nova.

À sua maneira, os filmes de ficção-científica há muito se deram conta da situação. Quando é que o computador se transforma de servo em senhor? Quando é que ele deixa de ser um instrumento dócil do homem e se torna para ele numa ameaça? Justamente quando adquire a representação de um Eu autónomo e começa a agir por conta própria, e de forma imprevisível...

É este elemento da subjectividade irreduzível a qualquer estrutura material?

Descartes afirma-o com firmeza: «a razão é um instrumento universal, que pode servir em toda a espécie de circunstâncias», enquanto «os órgãos têm necessidade de uma qualquer disposição particular para cada acção particular».¹⁰

¹⁰ *Discours de la méthode*, V, AT VI, 57.

Quanto ao autor de *O Erro de Descartes*, ele não precisa de o afirmar ou negar porque, como confessa, o seu livro «não é sobre a consciência».¹¹

Mas muitas declarações suas, deixadas cair como que acidentalmente, mostram bem que há aqui um problema que toca os limites da própria abordagem neurológica do comportamento humano: «o *self*, tal como o descrevi, nada pode *saber*»; «para que haja subjectividade, não basta ter uma imagem, [...] porque [atenção e conhecimento] são propriedades de um *self* capaz de experienciar imagens, i. e., um *self* que *toma conhecimento* das imagens a que acede»; de tal modo que, nos estritos limites da explicação neurológica, «a maneira como surge a subjectividade em semelhante processo *continuará a ser um mistério*»...¹²

Perante este limite óbvio da abordagem neurológica, há apenas duas saídas possíveis. Há a saída confiante, optimista, a que considera que, no fundo, o que não sabemos responder hoje sabê-lo-emos amanhã, e *sem mudar* o próprio modelo de abordagem antes utilizado. E há a saída cartesiana, que nos diz apenas: procurai noutra direcção, e a partir de outros princípios.

Que, apesar dos quatro séculos cientificamente brilhantes que nos separam de Descartes, tudo isto esteja, hoje em dia, longe de ser uma questão decidida só mostra que, no «erro» de Descartes, há um problema que continua ainda a ser para nós profundamente enigmático.

Tal é a *verdade* do erro de Descartes.

RÉSUMÉ

Dans un contrepoint polémique au livre de A. Damásio, *L'Erreur de Descartes*, nous soutenons: (a) que la thèse de la «séparation» de l'âme et du corps permet, dans les écrits physiologiques de Descartes tels que le *Traité de l'Homme*, une réduction des fonctions végétative et sensitive aux processus mécaniques et naturels du corps humain; (b) que l'introduction d'une âme dans le corps se justifie, chez Descartes, par l'impossibilité de rendre raison de la rationalité du comportement humain et de la conscience par les simples mécanismes physiologiques et la seule «disposition des organes».

On montre, donc, que Descartes est, d'un côté, un des pères de la moderne approche neurologique qui est à la base du livre de M. Damásio et, de l'autre, qu'il a vu d'avance une des limites d'une explication exclusivement neurologique de la complexité du comportement humain.

¹¹ António Damásio, *op. cit.*, p. 242.

¹² *Ibidem*, p. 247 (somos nós que sublinhamos).

RECENSÕES

ANDRÉ DO PRADO, *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*, edição do ms. Vat. lat. 1068, tradução, introdução e notas por Aires A. Nascimento, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, 491 pp.

Um diálogo teológico-filosófico de André do Prado com o Infante D. Henrique, a partir da análise dos artigos de fé do Símbolo dos Apóstolos: assim se pode apresentar com brevidade o teor do *Horologium Fidei*. Este é decerto uma expressão da sua época, quanto a algumas características da cultura escolástica do séc. XV, mas é, para mais, um testemunho a favor da existência de uma tradição filosófica de autores portugueses. Por ambas as razões, o texto do *Horologium Fidei*, recentemente publicado em edição crítico-interpretativa, merece a atenção de especialistas e estudiosos a fim de ser apreciado no seu maior alcance por meio de estudos monográficos.

Estudo de especialidade e qualidade inquestionável é aquele que oferecem os próprios textos da «Introdução» e da tradução portuguesa, intitulada *Relógio da Fé*, da autoria de Aires A. Nascimento.

A cuidada tradução, cujo primor literário não atraiçoa a fidelidade à letra do texto latino de André do Prado, consegue realizar uma difícil tarefa: transmitir em português moderno o património conceptual e terminológico do latim escolástico, sem prejuízo do seu rigor técnico. Deste modo, a presente tradução dá um valioso contributo para o provimento da língua filosófica portuguesa.

A «Introdução» é, por sua vez, uma monografia indispensável a uma leitura informada da obra de André do Prado. Trata-se de um estudo pluridisciplinar, no qual confluem áreas, como a história, a literatura e a teologia, acusando a diversidade de abordagens que a mesma obra pode suscitar.

Na área historiográfica, enunciam-se os dados apurados e ensaiam-se hipóteses sobre os nexos incertos da história do único manuscrito do *Horologium Fidei* (registado na Biblioteca Vaticana desde 1475 e redescoberto, na actualidade, a partir da publicação do 1º vol. do *Catálogo dos Códices Latinos* da

referida biblioteca, em 1931), principalmente, sobre a sua intencionalidade: talvez a promoção da personalidade do Infante D. Henrique nos meios cultural e politicamente influentes de Roma.

No âmbito da análise literária, destacam-se dois aspectos configurantes da obra: a forma de diálogo e o comentário escrito de um texto, o Símbolo dos Apóstolos. O processo de escrita de um comentário de texto faria prever outra forma literária que não o diálogo, como sejam as formas escolasticamente creditadas da *lectio*, da *disputatio* de uma *quaestio* ou do *tractatus*. É certo que há leitura comentada dos artigos de fé do Símbolo e discussão de questões colocadas a partir dela, mas integradas na forma de diálogo. É também certo que esta forma tem uma tradição antiga, mas o sentido da sua adopção no texto de André do Prado parece centrar-se na dignidade do interlocutor, o Infante D. Henrique, que desaconselharia qualquer forma literária adaptada a propósitos didácticos. Acentua-se até o carácter de *mutuus processus* do diálogo, no qual os interlocutores não são adversários entre si, do qual não resultam vencedores e vencidos, de modo que nenhuma relação de superioridade é claramente assumida por algum deles.

Para acesso ao conteúdo teológico do diálogo, o estudo introdutório inclui algumas observações de carácter metodológico sobre o uso das autoridades e o plano comum de comentário de cada artigo; realça as influências dominantes – Santo Agostinho, Dionísio, o Pseudo-Areopagita e Santo Anselmo –, sem excluir múltiplas outras referências mais ou menos recorrentes no texto, que são igualmente colhidas no precioso *Index Auctoritatum*, acrescentado a seguir ao diálogo; interpreta ainda o carácter simbólico do título e faz uma avaliação global da obra, como compilação e síntese da ciência teológica da época, sem inovação doutrinária.

Uma recensão filosófica do *Horologium Fidei* de André do Prado não pode, entretanto, deixar de formular duas interrogações, a partir desta avaliação global da obra e da sua possível intencionalidade de promover a figura do Infante: por um lado, o diálogo terá apenas um alcance pouco mais do que imediato de natureza política? Por outro lado, poderá o diálogo despertar ainda interesse filosófico, dado que faz uso e abuso de argumentos de autoridade e carece de originalidade doutrinária? Não obstante a pertinência de uma motivação política mais ou menos imediata, é o conteúdo teológico-filosófico que condiciona decisivamente um alcance mais alargado e duradouro do diálogo. A pergunta para nós fundamental é, pois, aquela que questiona o interesse filosófico da obra.

Note-se, antes de mais, que não só a novidade de posição doutrinária é critério de interesse filosófico. Inúmeros são os casos de obras de síntese e de comentário de outras obras a que a história da filosofia reservou lugar de realce na nossa memória cultural. Considerando mesmo que toda a obra filosófica é expressão de cultura e admitindo uma noção abrangente de comentário, pode até dizer-se que não há obra filosófica que não comente obras anteriores. O texto do *Horologium Fidei* apenas confirma de maneira explícita esta regra, interpe-

lando-nos a forma como André do Prado aí sintetiza, comenta e, portanto, reelabora a sua vasta cultura.

Vários níveis de análise o próprio texto sugere, que podem conduzir-nos a apurar e tornar manifesto o seu valor filosófico.

Começemos pelo mais óbvio, que concerne ao propósito, assumido na obra a pedido do próprio Infante, de esclarecimento racional dos artigos de fé que compõem o Símbolo dos Apóstolos. Na medida em que a obra corresponde a tal propósito, ela constitui uma proposta de inteligência da fé, na esteira de muitas outras propulsionadas pela influência do cristianismo na história da cultura ocidental. Proposta de inteligência da fé, que não pode deixar de incluir explícita ou implicitamente uma concepção da relação entre fé e razão e da própria natureza da razão ou inteligência aplicável à fé.

O *Horologium Fidei* contém, de facto, explícita e liminarmente uma reflexão sobre a relação entre fé e razão, retomada ao longo do diálogo sempre que este a torna oportuna. Essa reflexão é introduzida por perguntas do Infante, como as seguintes: «Que é a fé?» («Proêmio», pp.44-45); «De quantos modos se entende a fé?» (cap. I, pp.56-57). Na construção das respostas de André do Prado, ressaltam duas linhas de determinação da noção de fé: uma relativa à fé comum do saber, essencialmente dependente das razões que a produzem; outra relativa à fé especial em teologia, independente de razões precedentes e promotora das suas próprias razões. Esta dupla determinação da noção de fé só se compreende de um ponto de vista, não unidisciplinar, mas interdisciplinar, como aquele que a filosofia se habilitou a protagonizar.

É certo que a distinção entre uma fé comum do saber e uma fé especificamente teológica visa libertar a segunda das razões que condicionam a primeira, ao mesmo tempo que estimula a autonomia de uma razão interior da fé em teologia. André do Prado defende assim, teoricamente, a independência da teologia relativamente aos restantes saberes, à filosofia inclusive, no que é secundado por muitos teólogos do passado e do presente. No entanto, a teologia em exercício no diálogo com o Infante D. Henrique revela outra prática: as razões da fé não são aí independentes da filosofia. Resta saber se poderiam sê-lo absolutamente.

De qualquer modo, a razão ou inteligência aplicável à fé, no *Horologium Fidei*, não é estritamente teológica, mas teológico-filosófica, porquanto requer o concurso da filosofia. Tal é o que pode verificar-se por diversas vias: pela convocação expressa do testemunho dos filósofos; pelo concurso de disciplinas ou áreas de reflexão filosófica no tratamento de matérias teológicas; pela ordem das questões colocadas pelo Infante, trazendo à evidência que o aprofundamento de questões teológicas conduz à formulação e desenvolvimento de questões filosóficas.

Quanto à primeira destas vias, é fácil comprovar que André do Prado convoca expressamente o testemunho dos filósofos antigos, a par de outras fontes, bíblicas, patrísticas e escolásticas. Por um lado, esse testemunho é feito intervir sobre assuntos comuns com a filosofia, como sejam os atributos divinos da unicidade e da unidade, motivos de teologia filosófica desde a antiguidade clássica (cf. cap. I, pp.82-83). Por outro lado, o testemunho de filósofos antigos é feito

convergir a favor de motivos próprios da teologia do cristianismo, como sejam a concepção de Deus como Trindade (cf. cap. II, pp.220-221), o advento de Cristo (cf. cap. III, pp.252-253) e a escatologia da ressurreição (cf. cap. XI, pp.448-449), não obstante registar-se, também acerca desta última, clara divergência entre filosofias não cristãs e o próprio cristianismo (cf. cap. VII, pp.378-379), André do Prado busca uma profunda harmonia entre os textos proféticos do Antigo Testamento, apostólicos do Novo Testamento e filosóficos da Grécia antiga. Essa busca fora há muito ensaiada por pensadores patrísticos, continuada por escolásticos, e requer hoje novas configurações, num tempo que deve ser propício à aproximação de culturas, de religiões e de filosofias.

A segunda via proposta para verificar o concurso da filosofia no texto do *Horologium Fidei* consiste em trazer à evidência as disciplinas filosóficas que o desenvolvimento da própria reflexão teológica implica. Trata-se de uma via que exige maior labor de análise e constitui mor desafio filosófico da obra. No entanto, ressaltam logo após uma primeira leitura alguns vínculos da teologia com áreas de interesse filosófico e científico, como sejam a ontologia, a cosmologia e a antropologia. A relação com a ontologia é patente mas não tematizada: Deus é pensado no âmbito de noções como as de ser e uno, ser comum e ente singular, as quais operam recorrentemente no diálogo de André do Prado a partir de uma ontologia determinada. A teologia do *Horologium Fidei* é, pois, elaborada com base numa ontologia, em consonância, aliás, com forte tradição no pensamento escolástico. As relações com a cosmologia e a antropologia acusam, por sua vez, a existência de áreas comuns de reflexão entre filosofia e teologia, na medida em que esta não versa só sobre Deus de modo absoluto, mas também em relação com o mundo e com o homem. A teologia constitui assim uma forma de mundividência. Tal é o que ilustra, em particular, a teologia da Criação, inspirada na narrativa inicial do *Gênesis* e envolvida no comentário do primeiro artigo de fé do Símbolo dos Apóstolos por André do Prado. Ora, a teologia da Criação também não é, segundo este autor português, ontologicamente insignificante, porquanto a criação primordial é interpretada em termos de passagem do ser da essência ao ser da existência (cf. cap. I, pp.124-125). No contexto da ontologia, a teologia da Criação inclui então elementos de ordem cosmológica, dado que se pronuncia sobre a matéria, o tempo, para os quais sobressai a referência de Santo Agostinho, e sobre os céus, integrando aspectos da cosmovisão de Aristóteles. No entanto, a teologia da Criação trata muito especialmente da relação entre Deus criador e o homem, acerca da qual são de salientar, no texto do *Horologium Fidei*, a aplicação das noções de imagem e semelhança de Deus à natureza humana, assim como o sentido primitivo do trabalho, tema que a Idade Média promoveu ao foro das disputas filosóficas. O tema clássico da alma é decerto retomado, mas sempre integrado quer na determinação da imagem quer na relação com o corpo, nunca protagonizando só por si o teor da antropologia teológico-filosófica do diálogo.

O cruzamento de áreas de reflexão teológica e filosófica deixa também evidenciar-se pela ordem de questões colocadas, ao longo do diálogo, através das perguntas do Infante D. Henrique. Estas perguntas podem dividir-se e subdi-

vidir-se em vários géneros. Há perguntas exteriores e interiores à exposição sobre os artigos do Símbolo. As primeiras são perguntas de esclarecimento prévio e posterior a essa exposição, respectivamente pertencentes ao «Proémio» e à «Conclusão»; são perguntas de carácter contextual, que questionam a constituição e a pluralidade dos símbolos e dos artigos que os integram. Entre elas, são de mencionar as que reiteradamente põem em questão se crer em Deus é um artigo (cf. «Proémio», pp.50-51; «Conclusão», pp.474-475). Trata-se da questão de saber se a existência de Deus é um artigo de fé, a qual se justifica porque a existência de Deus não só não perfaz um artigo de fé autónomo do Símbolo dos Apóstolos, como fora já objecto de uma significativa tradição de provas racionais. Esta questão, embora não obtenha um desenvolvimento proporcionado à sua relevância filosófica no *Horologium Fidei*, por não ser esse o propósito deste diálogo, constitui sem dúvida um desafio para o intérprete de formação filosófica. Entre as perguntas que animam internamente o comentário do Símbolo, há ainda aquelas que compõem questões teológicas tradicionalmente debatidas e aquelas que incorporam no diálogo questões há muito assumidas pela tradição filosófica. Em todos os capítulos se colocam questões teológicas tecidas pelo confronto de posições diferenciadas, entre as quais muitas já reputadas de heresia. São questões ilustrativas deste género, as duas seguintes: a questão da unicidade ou dualidade do princípio divino, determinada pelo confronto do monoteísmo cristão com o dualismo maniqueu (cf. cap. I); a questão da divindade e humanidade de Cristo, que opõe a doutrina já constituída da dupla natureza e unidade de pessoa a duas das principais heresias trinitárias e cristológicas, o arianismo e o sabelianismo (cf. cap. II). Entretanto, estas duas questões teológicas conduzem a outras reconhecidamente filosóficas. Por um lado, a oposição da unicidade de Deus ao dualismo maniqueu conduz a revisitar as questões da origem do mal e da compossibilidade da presciência divina com a liberdade humana. Estas duas questões tornaram-se tópicos recorrentes da reflexão filosófica ocidental desde o pensamento patrístico, particularmente, por influência de Santo Agostinho, ainda que formulem porventura universais e fundamentais interpelações da humanidade pela sua própria realidade. Por outro lado, a questão da divindade e humanidade de Cristo conduz à distinção entre unidade de natureza e unidade de pessoa, provida pela tradição filosófica e estreitamente associada à questão dos universais, que acompanha toda a história da filosofia medieval. A relação da teologia da Encarnação com a questão dos universais é especialmente realçada por Santo Anselmo, uma das influências dominantes em André do Prado. Há, portanto, muita filosofia actual e potencialmente contida no *Horologium Fidei*, o que é significativo acerca do género de teologia aí praticado, assim como acerca da cultura filosófica do seu autor.

Essa cultura filosófica pode, aliás, revelar mais do que a erudição de um compilador. Através da escolha e combinação das autoridades para defender posições e razões; através da organização das posições e razões em opções fundamentais de mundividência, será possível delinear a singularidade de um itinerário filosófico no *Horologium Fidei*.

De qualquer modo, esta obra tem pelo menos o mérito de nos fazer pensar em relevantes questões teológico-filosóficas, veiculadas pelas perguntas do Infante, e que não perderam actualidade para o homem hodierno, crente ou não crente, mas não indiferente à herança da cultura ocidental. É esse um mérito que o *Horologium Fidei* comunga com as grandes obras.

Maria Leonor Xavier

J. M. DA CUNHA SEIXAS, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Introdução de Eduardo Abranches de Soveral, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1995. Coleção Pensamento Português.

Em boa hora a Imprensa Nacional-Casa da Moeda, prosseguindo o bem-mérito e inestimável trabalho de constituição de uma biblioteca fundamental do pensamento português, publicou o presente volume, assinalando o primeiro centenário da morte de um pensador hoje quase desconhecido, mas que foi um dos nossos mais representativos espíritos filosóficos do último quartel do século passado, cuja singularidade reside sobretudo no facto de ter sido o autor do sistema filosófico autodesignado por pantiteísmo.

O presente volume pretende dar uma perspectiva da variedade e da dimensão sistemática da obra de Cunha Seixas, mas também da evolução do seu pensamento. Abre com o ensaio de 1870 – *A Fenix ou a imortalidade da alma*, ao qual se segue o ensaio de filosofia da história – *Princípios Gerais de Filosofia da História*, de 1878. A produção do autor da década de oitenta é representada por duas peças: o longo Prefácio escrito para o livro de poemas intitulado *O Pantiteísmo na Arte* (1883), que constitui já uma afirmação consciente da original perspectiva filosófica do autor, e o ensaio de filosofia da religião – *O Cristianismo* (1885). Mais de metade do volume é ocupada pela primeira parte (a única que resta) da mais importante obra filosófica de Seixas – *Princípios Gerais de Filosofia* –, publicada postumamente, em 1898, por Ferreira Deusdado. O volume abre com uma Introdução de Eduardo Abranches de Soveral sobre a «Vida e obra de Cunha Seixas», onde se propõe uma síntese biográfica e interpretativa da evolução filosófica e do sistema de Cunha Seixas, e termina com uma bibliografia activa e passiva do filósofo pantiteísta.

A primeira peça aborda o tema da imortalidade da alma, ou, melhor dizendo, da pessoa humana. São trazidos à colação os argumentos tradicionais em favor da imortalidade. Não há neles nada de substancialmente novo. Mas a escolha do tema denuncia a preocupação moral e o humanismo personalista do autor, ao mesmo tempo que revela o pendor espiritualista do seu pensamento e a vontade de recolher numa síntese tudo o que de positivo mas disperso se encon-

tra na tradição filosófica. Uma das últimas páginas do opúsculo ilustra bem esta recuperação crítica da tradição filosófica e a intenção sistemática do seu autor. Após invocar as razões de Sócrates, Aristóteles, Descartes e Kant a favor da imortalidade, Seixas escreve: «O estudo mais profundo da natureza humana e das leis universais, aproveita todos estes dados e forma deles uma escala ascendente de provas, que uma à outra se completam. [...] E a filosofia considera invencíveis as suas demonstrações deste dogma profundo que explica a criação; que é garantia da moral; que antevê a Providência; que é corolário de todas as leis éticas; que é distintivo da nossa primazia na natureza; e que organiza a ciência para uma harmonia eficaz, consoladora e majestosa. [...] O homem, a pessoa humana, é imortal. Ele vai com a memória do seu passado, com a sua integral e completa personalidade, percorrer outros mundos na vida ilimitada. [...] Seja a nossa vida um constante hosana, que se eleve ao céu. Engolfemo-nos nesse imenso mar de harmonias, que a razão descobre e pregoa a filosofia. A imortalidade é uma profecia do coração. A imortalidade é a última palavra da ciência; o alvo extremo de toda a ansiedade humana é Deus.»(pp. 89-91)

A passagem transcrita é uma boa amostra do estilo literário e filosófico de Seixas, um estilo mais afirmativo do que reflexivo, mais enfático e retórico do que analítico ou argumentativo, evidenciando um optimismo especulativo algo forçado em que o desejo se toma por razão, a percepção de uma analogia se toma por demonstração, demasiado fácil em reconhecer o parentesco das diferentes soluções e o progresso de uma ideia, mas incapaz de ver a interna problematidade e dialéctica dos filosofemas, onde domina a interpretação esquemática e sumária dos pensadores e respectivas filosofias ou soluções filosóficas e a apressada vontade de reduzir as diferentes perspectivas a uma final harmonia ou síntese compreensiva. Falta-lhe o sentido da aporética e dialecticidade, e é demasiado escasso, para a dimensão da empresa pretendida, o trabalho do conceito, o esforço da análise e da demonstração.

Os *Princípios de Filosofia da História* não só aceitam os pressupostos comuns às filosofias da história coevas (ideia de progresso, de evolução, de teleologia), mas revelam um pensador já cónscio do seu projecto sistemático e das suas ideias fundamentais, com a pretensão de aduzir um sistema novo, que cumpra os sistemas até então incompletos ou corrija os que em algum ponto falharam. Um sistema, e não conglomerado eclético, é o que pretende o filósofo português, que se revela convencido não só da sua autonomia como sobretudo do seu talento especulativo, como o mostram estas declarações: «Se o tempo nos não escasseasse, poderíamos mostrar, que apesar da independência, com que nos desviamos de todos os filósofos para seguirmos um novo sistema, que a intuição e o estudo nos fez aceitar, está no nosso sistema representada toda a filosofia, que nos antecede, não à maneira de Cousin, que só expôs teorias dispersas e sem sistema, mas de um modo verdadeiramente científico, em que todas as escolas se acharão representadas e todas as teorias perfeitamente unidas entre si a formarem sistema. A história da humanidade e a exposição das leis, que a regem, apenas anda esboçada até hoje: não vemos trabalho algum, que

mereça o nome de monumental, porque tudo achamos acanhado. Se os nossos escritos concorrerem para em tempo se escrever uma história, que mereça este nome, não será baldada a exposição de um sistema, onde a humanidade se contempla grandiosa e defrontada com o infinito, a que tenderá perpetuamente.» (p. 157)

Segundo o sistema de Seixas, são três as leis que regem a história, expressão das próprias leis ontológicas e lógicas, a do **ser**, a da **manifestação** e a da **ordem** ou **harmonia**, que explicam, respectivamente, a identidade e permanência da humanidade, a sua diversidade e evolução, e, por fim, a da plenitude consumada como realização do infinito na história.

Seixas condensa neste parágrafo a sua compreensão da história humana: «O homem e a humanidade realizam, livremente e sob leis efectivas, a sua finalidade, começando na primeira idade histórica por uma viva intuição em todos os objectos da actividade humana, dando-se na segunda o antagonismo reflexivo e por vezes excessivo pela luta dos elementos conservadores com os evolutivos e em todas as subdivisões de idades e nas séries especiais da vida comum e da vida dos povos a lei da harmonia, que quebra as contradições e faz caminhar as individualidades e o ser colectivo para um perpétuo ideal, alargando-se sucessivamente as esferas da vida e da civilização com a mira no infinito.» (p. 155)

A preocupação sistemática e a consciência de originalidade filosófica do autor afirmam-se inequívocas no Prólogo ao livro de poemas intitulado *O Pantiteísmo* na Arte. A intenção do filósofo era proporcionar uma versão poética do seu sistema filosófico. Infelizmente a qualidade literária e a inspiração poética do volume de versos não corresponde à altura da pretensão filosófica e da novidade do sistema – o pantiteísmo –, termo este que Seixas começa por esclarecer na sua significação e intencionalidade filosóficas: «Depois do estudo dos principais monumentos filosóficos e sobraçados os árduos problemas da filosofia, não me foi possível subordinar-me aos sistemas actuais. Operando uma nova síntese, mais larga que todas as anteriores, tendo achado leis universais, superiores a todas as que são expressão de cada uma das ciências em particular, tive de organizar um sistema novo, que não podia caber nos círculos, aliás estreitos, dos nomes existentes. Dei a este sistema o nome novo de PANTITEÍSMO, palavra vinda de dois termos gregos, que significam *Deus em tudo*. O pantiteísmo reconhece Deus, como *centro* de todas as coisas e nelas manifestado: declara elementos *universais* das coisas as leis lógicas da *razão*, tidas como condições das realidades, da existência e da possibilidade, sendo elementos particulares os fornecidos pela experiência.» (p.161)

Dirigindo-se contra o positivismo dominante entre a elite intelectual portuguesa da época, e denunciando a falta de estímulos e de condições para realizar a sua vocação filosófica, Seixas propõe-se realizar a filosofia como a coroa de todas as ciências, como a concatenação de todas as leis científicas sob os princípios gerais ontológicos e lógicos, formando um conjunto unitário e harmónico. E embora reconheça que o seu sistema tem, como todos os outros, as suas ori-

gens remotas, em particular na grande tradição do pensamento espiritualista, não deixa de reafirmar que ele é inteiramente filho dos seus estudos e meditações.

No ensaio *O Cristianismo* (1885), Seixas expõe as suas ideias de filosofia da religião, relativizando o cristianismo como uma das manifestações históricas do sentimento religioso e sublinhando a autonomia da filosofia (e da sua em particular) relativamente aos dogmas da religião, mesmo daqueles em que mais patente é a analogia com os princípios do seu sistema, como é o caso da trindade divina. Nas palavras do filósofo: «Era necessário, que patenteássemos também as relações, em que está o nosso sistema com a filosofia cristã e por isso escrevemos o que fica exposto. Nas poesias religiosas do nosso *Pantiteísmo na Arte* dirigimos cânticos a uma tríade divina, da qual Hegel não estava distante. Agora patenteamos essa tríade conforme a expõe a filosofia cristã, sendo o nosso sistema muito diverso, porque nem admitimos, que o cristianismo seja mais que um facto meramente histórico, nem vemos nele coisa alguma sobrenatural. Rejeitamos por isso a ideia de três supostas pessoas e admiramos, que tantos sábios cristãos não vissem, que, por mais esforços que fizessem nesse sentido, nunca resultariam mais que três manifestações de Deus e que tal premissa jamais autorizaria a conclusão da existência de três pessoas. A fé pode crer o que quiser: os espíritos fracos podem ir na corrente das tradições, hauridas com o leite: a filosofia porém não pode calar-se e tem de rejeitar tão excêntrico dogma.» (p. 229)

Finalmente, *Princípios Gerais de Filosofia*, sem dúvida a obra mais importante de Seixas, da qual só resta a primeira parte, pois a segunda foi destruída num acidente. A parte restante consta de dez capítulos e abre com uma «Introdução Histórico-crítica acerca dos sistemas de Filosofia» (cap.I), a que se segue uma «Teoria do Conhecimento» (cap.II), a exposição dos «Princípios Ontológico-metafísicos» (cap. III) e um capítulo intitulado «Do ser supremo», no qual se expõe a teologia racional, a concepção seixiana de Deus e do Absoluto. Os cinco capítulos seguintes debatem problemas de architectónica, de sistemática filosófica e científica e de metodologia na perspectiva do pantiteísmo. Finalmente, o cap. X propõe-se dar uma visão sintética do pantiteísmo e da relação deste sistema com os grandes sistemas filosóficos.

O pantiteísmo apresenta-se como uma forma de espiritualismo e como tendo neste as suas origens remotas. Mas propõe-se corrigi-lo, sistematizá-lo, e juntar-lhe os dados das ciências da natureza. Mais do que um sistema novo é uma nova harmonia de sistemas. Como escreve Seixas: «O pantiteísmo encontrou desordenado o espiritualismo: tomou todas as doutrinas e sob teorias, umas novas outras quase novas, pôs governo onde existia o desconcerto e o desordenado. Para esse fim foram-nos necessárias, além de profundo exame das ciências os requisitos de uma análise ousada ainda que não temerária e o da recomposição sintética. Tal é o pantiteísmo nas suas origens e nas suas bases filosóficas e gerais.» (p. 518). Em suma, o pantiteísmo «cientificamente é o sistema, que, formando a conjunção de todas as ciências e exibindo as determinações destas na permanência de seus princípios e na evolução infinda, que lhes

competente, exibe uma síntese harmónica de leis universais sob a unidade do absoluto.» (p. 499)

Após esta muito breve amostra, importa sublinhar o significado filosófico da obra de Seixas. Para além da insistente reivindicação de autonomia e até de originalidade do seu pensamento e da consciência da vocação e missão filosóficas que o autor se atribui, o que filosoficamente sobressai é a insistente e omnipresente vontade de sistema, a preocupação de unir numa síntese suprema e sob princípios harmónicos todas as leis particulares e princípios subalternos das ciências. Já apontámos atrás como esta preocupação arquitectónica e sistemática se antecipa e muitas vezes se substitui à dimensão analítica, ao minucioso e lento trabalho do conceito. Talvez por isso os quadros sistemáticos, que abundam na obra de Seixas, acusem um denunciado formalismo árido e vazio, que alguns intérpretes dão como resultado da formação jurídica do seu autor.

O pantiteísmo, inversão do pantefismo, sobretudo na sua forma oitocentista entendida à maneira de Krause, em vez de dissolver todas as coisas em Deus pretende antes reconhecer Deus em todas as coisas. Deste modo se afirma o ser e o valor dos seres finitos. Mas esta filosofia, que assim seria levada ao imanentismo teológico, defende ao mesmo tempo a incognoscibilidade de Deus e do Absoluto, todavia afirmados como o princípio de todos os princípios do sistema. Mas não é este o lugar indicado para discutir os fundamentos e a coerência ou as dificuldades do sistema de Seixas.

Se quisermos entender a obra de Seixas no contexto do pensamento português oitocentista, há que referir, antes de mais, a reiterada consciência do isolamento filosófico num país onde as poucas ideias que circulam são as do positivismo fácil. Não deixa de ser estranho como Seixas, que ainda foi colega de Antero em Coimbra, e que com este tem em comum não só a refutação do positivismo como também o projecto de elaboração de uma nova síntese filosófica capaz de unir os sistemas unilaterais em confronto na época, nunca se tenha encontrado intelectualmente com o autor dos *Sonetos* e das *Tendências Gerais da Filosofia*. Isso parece mostrar que o problema da filosofia em Portugal era na época e continuaria a sê-lo a falta de uma base institucional que permitisse a criação de uma cultura filosófica no interior da qual e a partir da qual os intelectuais pudessem encontrar um terreno comum de diálogo, de debate, de criação dos próprios sistemas.

Cem anos depois da morte do seu autor os *Princípios Gerais de Filosofia* ainda compensam bem uma leitura pelo meritório esforço que neles se empreende de pensar, num registo sistemático, os fundamentais problemas filosóficos. E o pantiteísmo, mais do que um simples jogo de radicais gregas, continua a indicar a genuína intenção de, na afirmação do absoluto e do eterno, não se perder o relativo e o finito, de na afirmação de Deus e do Uno não se perder a ilimitada variedade dos seres.

O sentido da abrangência sistemática, a abertura a todas as genuínas formas do pensamento da tradição ocidental, mas ao mesmo tempo a intenção de dar forma própria e pessoal a essa tradição – aspectos tão característicos da obra de

Seixas –, constituem uma notável amostra do sentido universalista e cosmopolítico dos nossos pensadores oitocentistas, o que contrasta com o provincianismo que caracterizou algumas formas da filosofia portuguesa do presente século, as quais, isolando-se das grandes vias e da comum tradição do pensamento ocidental, se esgotaram no cultivo de pretensas singularidades mitificadas. Seixas diz-nos que a filosofia se dá não pela clausura na singularidade, mas pela mediação do universal e do sistema, desde que estes sejam capazes de dar conta simultaneamente do Uno e do múltiplo diverso numa superior harmonia plenificada.

Leonel Ribeiro dos Santos

MARIA JOSÉ FIGUEIREDO, *O Peri Ideôn e a Crítica Aristotélica a Platão*, Colibri, Lisboa, 1996.

Perde-se hoje demasiado tempo a reler os filósofos. Tarefa ingrata, para mais em Portugal! Porque os muitos que nunca leram pouco hão-de lucrar com a releitura. Enquanto aos poucos que já leram, as mais das vezes, lhes caem das mãos as releituras, tão longe acabam por se achar dos originais que as inspiram.

Bem pelo contrário, com este seu trabalho, Maria José Figueiredo propõe-nos um exercício saudável: o da leitura. E porquê leitura? Por vir dar a conhecer um texto mal estudado, nunca traduzido em Português, como, de resto, pouco também noutras línguas. Para mais, um texto estranho. Que envolve não um, mas dois filósofos. E nada menos do que Platão e Aristóteles, de uma só vezada!

E é aqui que a ironia nos apanha. Porque a leitura remete afinal para uma releitura? Sem dúvida, de Platão por Aristóteles. Mas não será tão simples. Pois talvez não se trate de Platão, nem sequer do próprio Aristóteles. Como, então?

O *Peri Ideôn* é uma obra singular, à primeira vista, decididamente menor. Mas a impressão inicial é muito enganadora. Na forma em que chegou até nós, trata-se de uma colecção de argumentos, originalmente do próprio Aristóteles, destinados a refutar a *existência* das Formas platónicas, ou melhor, a refutar os argumentos platónicos que *demonstram a existência* (!) das Formas.

O enigma desponta com a pergunta acerca destes argumentos: quais são e onde se acham expostos? Alguns assumem os contornos de genuínos argumentos que podemos ler nos diálogos platónicos (embora não se pareçam com eles), outros talvez, outros ainda, seguramente não. E é assim que o enigma começa a descambar em charada, e numa *charade aux tiroirs*, por sinal. Com cada pergunta a abrir-se como uma gaveta. Que, aberta, mostra conter outra gaveta, e esta outra e outra ainda... indefinidamente.

Como explicar então que estes argumentos (na forma em que nos são mostrados) se não encontrem nos diálogos? Duas possibilidades se abrem. A primeira é de terem sido ouvidos pelo próprio Aristóteles, na Academia. Mas então, se deles não se encontra sinal nos diálogos, que é que nos obriga a atribuí-los a Platão?

A palavra do Estagirita, naturalmente. A resposta, contudo, não sossega ninguém. Antes anuncia uma segunda vaga de dificuldades. É que este é um texto fragmentário. Ainda por cima uma paráfrase de um texto original, perdido, que na sua maior parte recolhemos a partir do comentário de Alexandre de Afrodísias (séc. III d. C.) à *Metaphysica* A 9.

O comentário vem, portanto, enfraquecer a remissão directa ao Mestre Ateniense, que bem poderia ser citado em vez de algum dos seus discípulos, ou apenas mencionado como o referente ideal da Academia.

Quanto à outra possibilidade, é a de Aristóteles, ou Alexandre, se referirem às «chamadas doutrinas não-escritas», atribuídas a Platão (Aristóteles *Ph.* Δ 209 b14-15). Nada, porém, nos incita a preferi-la. Nem, de resto, nada ganhamos com isso. A não ser envolver um já considerável mistério noutro ainda maior. Resumindo. As alternativas quanto à origem do texto aristotélico são três: oral, escrita, mista. Ora, embora só a segunda nos obrigue a lê-lo como remissão para os diálogos, será de esperar que estes constituam a fonte de onde brota o manancial a que nos referimos com a designação englobante 'platonismo'.

Portanto, a complexidade da remissão atenua, por um lado, a imputação ao próprio Platão dos argumentos criticados pelo Estagirita. Além de não justificar, por outro, nem a substância da crítica, nem os termos em que é feita.

O processo seguido por Aristóteles é o que lhe é habitual: verter as entidades e o processo, constitutivos da «ontologia» criticada (a platónica, neste caso), nos termos da sua própria ontologia. E é assim que Formas, instâncias e propriedades, relacionadas pela participação, nos aparecem travestidos em substâncias primeiras e segundas, indivíduos, particulares e universais, associados pela causalidade material, formal e final. E a dialéctica platónica acaba espartilhada pelas regras da lógica aristotélica, que regulam as relações entre sujeitos e predicados, géneros, espécies e diferenças.

O resultado não é uma crítica. É a conflagração generalizada entre duas filosofias incompatíveis e irredutíveis uma à outra. Tratando-se de Platão e de Aristóteles, porém, é ainda muito mais do que isso.

Para além de todos os equívocos que assinalam a sua composição, o *Peri Ideôn* anuncia a deriva da metafísica ocidental, forçada a oscilar entre as duas únicas concepções de ser e de saber que a determinam. É ainda o lugar privilegiado para estudar a génese do aristotelismo a partir da rejeição do platonismo.

Que importa então que a crítica se apoie numa distorsão, e que o platonismo do *Peri Ideôn* pouco ou nada tenha a ver com Platão? Nada. Porque a construção de Aristóteles não é menos autêntica. Apenas representa o platonismo, tal como ele próprio o entendia!

Perante um texto desta natureza, a tarefa de quem o estuda deve, à partida, realizar três finalidades: 1) reconstituir o contexto original dos argumentos criticados; 2) explicar minuciosamente o sentido das críticas, desfazendo os equívocos; 3) por fim, reconfigurar a unidade ideal das ontoepistemologias em confronto.

Com este seu trabalho, Maria José Figueiredo apontou apenas as linhas conducentes à primeira destas tarefas: tradução do texto, identificação do destinatário da crítica, enumeração e classificação dos argumentos, referência à hipótese das «doutrinas não-escritas».

Duas observações apenas. Primeira, para a absolvermos da incipiência do trabalho realizado bastará referir o facto de *ninguém ainda* ter conseguido levar a cabo todo o programa. Segunda, para a tratarmos com justiça deveremos reconhecer que a clareza, concisão e rigor com que trabalhou só ajuda quem quiser levar por diante a tarefa integral!

José Trindade Santos

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

RELAÇÕES ENTRE PORTUGAL E O BRASIL NO DOMÍNIO DA FILOSOFIA

Em 1992 foi fundado o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira por iniciativa de doze intelectuais portugueses e doze brasileiros, sob a presidência do Professor Doutor Francisco da Gama Caeiro, catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, sendo presidente honorário o Professor Doutor Miguel Reale, catedrático da Universidade de São Paulo e seu antigo Reitor.

O objectivo do Instituto é o de aprofundar o conhecimento mútuo da filosofia portuguesa e brasileira, perspectivando as suas convergências e divergências, promovendo um colóquio anual, alternadamente em cada um dos países, estudando-se nos colóquios realizados no Brasil, sob a égide de Antero de Quental, um autor português, e nos realizados em Portugal, sob a égide de Tobias Barreto, um autor brasileiro.

O primeiro colóquio, realizado em 1990, no Instituto Pluridisciplinar de História das Ideias da Universidade Nova de Lisboa, então presidido pelo Prof. Doutor José Esteves Pereira, reuniu um vasto grupo de pensadores e investigadores dos dois países, sendo integralmente dedicado ao estudo da obra do filósofo brasileiro Tobias Barreto, fundador da Escola do Recife e do designado culturalismo brasileiro, de que foram entretanto já publicadas as actas (*O Pensamento de Tobias Barreto*, Universidade Nova de Lisboa, FCSH, Lisboa, 1992, 165 pp.).

Seguiu-se-lhe em 1991 o segundo colóquio, realizado na Universidade Federal do Recife e na Academia de Letras de São Salvador da Bahia, dedicado ao estudo do pensamento de Antero de Quental, assinalando o centenário da sua morte, tendo-se já verificado igualmente a publicação das respectivas actas, no Brasil (*Colóquio Antero de Quental – Anais*, Fundação Augusto Franco, Aracaju-Sergipe, 1993, 348 pp.).

De novo em Portugal, o ano de 1992 viu realizar-se, na Universidade Nova de Lisboa e na Universidade de Évora, o *II Colóquio Tobias Barreto* –

Dedicado a Domingos Gonçalves de Magalhães, justamente considerado o introdutor do romantismo no Brasil, com as respectivas actas publicadas em 1994 (*O Pensamento de Domingos Gonçalves de Magalhães*, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, Lisboa, 1994, 287 pp.). Este volume reúne uma série de estudos onde foi possível aprofundar e discutir o eclectismo e espiritualismo de Magalhães, bem como o seu vincado indianismo, no quadro do projecto romântico de inquirição da identidade brasileira e suas relações com a civilização universal.

Em 1993 realiza-se o *II Colóquio Antero de Quental – Dedicado a Sampaio Bruno*, na Universidade Federal de Sergipe e na sede da Academia Brasileira de Filosofia no Rio de Janeiro (*Colóquio Antero de Quental – Dedicado a Sampaio Bruno*, Secretaria de Estado da Cultura de Sergipe, Aracaju, 1995, 430 pp.).

Seguiu-se-lhe o *III Colóquio Tobias Barreto – Dedicado a Sílvia Romero e a Teófilo Braga*, realizado em 1994 na Universidade dos Açores, devendo as respectivas actas ser publicadas durante o Verão de 1996, pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. O colóquio procurou desenvolver uma perspectiva comparativa entre os dois autores, sobretudo no que concerne às repercussões do positivismo nos dois países, seus pontos de convergência e de divergência, bem como no domínio da história da literatura a que ambos se dedicaram proficuamente.

No ano seguinte, 1995, estudou-se no Brasil, igualmente sob uma perspectiva comparativa, o pensamento de Cunha Seixas e de Raimundo Farias Brito, tendo as várias sessões decorrido em Fortaleza, capital do Estado do Ceará, e na Universidade de São Paulo, decorrendo, neste último caso, integradas no V Congresso Brasileiro de Filosofia, devendo as actas ser publicadas no Verão de 1997, no Brasil.

Vai finalmente realizar-se de 7 a 12 de Outubro de 1996, no Porto e em Viana do Castelo, o *IV Colóquio Tobias Barreto – Dedicado a Miguel Reale*, com sessões a decorrer na sede da Fundação Eng. António de Almeida, no Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa e no Auditório da Câmara Municipal de Viana do Castelo.

Este encontro contará com a participação de uma vasta pleiade de estudiosos dos dois países, destacando-se entre outros e pela parte brasileira, António Paim (Instituto Brasileiro de Filosofia), Luiz António Barreto (Secretário de Estado da Cultura e da Educação do Estado de Sergipe) Aquiles Guimarães (Univ. Federal do Rio de Janeiro), Ricardo Velez Rodrigues (Univ. Gama Filho), Ana Maria Moog Rodrigues (Univ. Gama Filho), Nelson Saldanha (Univ. do Recife), Paulo Mercadante (Instituto Brasileiro de Filosofia), Vamireh Chacon (Univ. de Brasília), Constança Marcondes César (Univ. de Campinas) e Miguel Reale (Univ. de S. Paulo). A delegação portuguesa, conta com a participação, entre outros, de Afonso Botelho (Presidente do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira), António Braz Teixeira (Universidade Autónoma de Lisboa e ex-Secretário de Estado da Cultura); José Esteves Pereira (Vice-Reitor da

Universidade Nova de Lisboa), Joaquim Cerqueira Gonçalves, Leonel Ribeiro dos Santos, Paulo Borges e Pedro Calafate (Faculdade de Letras da Univ. de Lisboa), Norberto Cunha (Universidade do Minho), Eduardo Soveral, António José de Brito e José Augusto Seabra (Universidade do Porto), Manuel Cândido Pimentel e Carlos Silva (Univ. Católica Portuguesa) e Joaquim Domingues (Professor da Escola Secundária de Sá de Miranda-Braga).

Será objectivo deste colóquio aprofundar o estudo da vasta obra do filósofo brasileiro Miguel Reale que é sem dúvida uma das mais eminentes expressões da filosofia de expressão portuguesa contemporânea, abarcando um amplo domínio do pensamento que passa pela filosofia política e do direito, pela filosofia da história, pela hermenêutica, pela filosofia do conhecimento, pela ética, pela antropologia, pela estética, e pela filosofia da natureza e da cultura, devendo este último tema ser particularmente aprofundado no módulo de Viana do Castelo, no qual se pretende também alargar o âmbito de análise para além da obra de Miguel Reale, abrindo deste modo uma possibilidade de diálogo e confronto entre diferentes perspectivas sobre o tema da natureza e da cultura.

Com quatro volumes de actas já publicados e dois no prelo, o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira prosseguirá com o projecto de chegar ao final do milénio com um conjunto de dez volumes dedicados ao pensamento filosófico dos dois países, de autoria de uma pluralidade de especialistas, a fim de dar corpo, modo consistente, ao desejo de aprofundamento real das relações culturais entre o Brasil e Portugal, na base da consciencialização das nossas raízes e heranças filosóficas, aprofundando as respectivas identidades nacionais, como suporte de um pensamento especulativo, inquirindo quanto nos aproxima e quanto nos diferencia.

Como testemunho da receptividade deste projecto em terras brasileiras, importa referir o patrocínio activo, na realização dos colóquios no Brasil, das Fundações Augusto Franco (SE), Joaquim Nabuco (PE) e Gilberto Freire (PE), do Instituto Brasileiro de Filosofia, da Academia Brasileira de Filosofia, do Serviço Social da Indústria, da Confederação Brasileira da Indústria, bem como do Secretário de Estado da Cultura e da Educação do Governo de Sergipe, Dr. Luiz António Barreto, que tem centralizado, com inegável êxito, a organização dos encontros no Brasil.

Citando palavras do seu primeiro Presidente e também seu primeiro animador, Francisco da Gama Caeiro, «este projecto, nado e criado sem chancelas oficiais, brotou de uma exigência especulativa, da consciência comum de que, no último quartel deste milénio, foram enfim reunidas as condições para cimentar uma nova comunidade apostada em ampliar a base e estreitar os elos de pensamento entre brasileiros e portugueses».

ACTUALITÉ DE LEIBNIZ: LES DEUX LABYRINTES

O colóquio sob o título em epígrafe, que decorreu em Cerisy de 16 a 22 de Junho de 1995, organizado por Frédéric Nef e Dominique Berlioz, da Universidade de Rennes, constituiu uma oportunidade excelente para fazer o ponto da situação da investigação leibniziana e da vitalidade actual do leibnizianismo.

Organizado tematicamente, ao longo dos seis dias que durou o Colóquio, foram abordados sucessivamente os temas seguintes: 1) Metafísica; 2) Moral, teologia, política e direito; 3) Lógica, estética e linguística; 4) Conhecimento; 5) Matemática; 6) As ciências positivas. A abertura esteve a cargo do Presidente da Associação dos Amigos de Cerisy, M. de Gandillac, cuja conferência (Antecedentes cusanos da *Monadologia*) procurou estabelecer uma ponte entre o pensamento de Nicolau de Cusa e o de Leibniz. Por sua vez, A. Robinet, cuja presença interpelante deu um suplemento de vida ao Colóquio, proferiu a conferência de encerramento (Uma história de fio: Ariane, Palas e as Parcas), na qual retomou os problemas que dominaram o Colóquio e estão no cerne da investigação actual sobre o pensamento de Leibniz: sistema e arquitectónica; articulação entre o plano geométrico e o biológico ou entre o nível das formalidades e o nível existencial; entre pensamento pensante e pensamento pensado ou entre operações e objectos; entre os planos modais, a saber, necessário, possível e contingente; entre o princípio de identidade e o princípio de razão suficiente; entre liberdade e determinismo; a tensão entre uma metafísica continuísta da emanação e uma metafísica discontinuista da criação; o lugar da ética e da política no sistema.

A escolha da Metafísica e da Moral, indissociáveis no modo leibniziano de pensar, para áreas temáticas dos dois primeiros dias indiciava, certamente, a intenção de partir do núcleo sistemático da filosofia de leibniz para âmbitos mais específicos e delimitados. No entanto, se tal escolha revelou alguma pertinência, pôde igualmente verificar-se que não existe na dinâmica do pensar leibniziano uma fronteira clara entre o local e o global.

No 1º dia, a atenção centrou-se nos dois labirintos: o do contínuo e o da liberdade. Labirintos que, como afirmou C. Gaudin, têm uma mesma fonte e acabam por se interpenetrar.

Primeiro, o labirinto do contínuo. P. Magnard (A noção de harmonia) interrogou-se acerca da noção de harmonia, cuja definição seria múltipla, em virtude dos diferentes planos (musical, matemático, religioso, metafísico) em que opera, revelando-se como agente de comensurabilidade e de continuidade, nomeadamente entre o mecânico e o vital. Esta última continuidade, seria, contudo, meramente projectada, posto que, o *vinculum substantiale*, operador dessa continuidade, só jogaria no domínio teológico da Eucaristia. Esta tese de Magnard suscitou uma intervenção de A. Cardoso, na qual o *vinculum* foi apre-

sentado como verdadeiro agente de continuidade, a resposta filosófica à questão da vida, da substancialização do composto e elemento articulador entre metafísica e ciência. A relevância do *vinculum*, igualmente sublinhada por A. Robinet, no seu carácter natural e sistemático, foi um dos tópicos recorrentes em momentos posteriores, nomeadamente aquando da discussão da comunicação de H. Burkhardt (Agregados). A noção de continuidade esteve ainda fortemente presente na comunicação de A. Cardoso (Essencialismo e espontaneidade das criaturas), em especial no que se refere à continuidade entre a potência e o acto. O primado do possível, defendido nesta comunicação, foi veementemente questionado por M. de Gaudemar.

Na sessão da tarde, C. Gaudin (Origem e radicalidade) realçou a significação simultaneamente metafísica e moral do tema da origem radical das coisas. A comunicação que suscitou o debate mais vivo foi a de C. Roldan, na qual a autora procedeu a uma aproximação entre a concepção leibniziana e a kantiana a respeito da liberdade, entendida como determinação racional (distinta do determinismo). A sua tese do corte entre a espontaneidade natural e a liberdade racional suscitou a contestação de M. de Gaudemar, A. Cardoso e A. Robinet, que, sob diferentes formas, visaram situar o moral no natural, se bem que introduzindo um outro nível de ordem. B. Pinchard propôs uma interpretação muito estimulante da relação de Leibniz com o Renascimento. Para ele, Leibniz seria o filósofo do Renascimento: a Monadologia representaria a forma de inteligibilizar e estabilizar as forças desencadeadas pela catástrofe renascentista.

U. Goldenbaum, autora da 1ª comunicação (O labirinto dos mistérios cristãos) do 2º dia, apresentou uma tese particularmente controversa: a de que Leibniz se coloca perante o dogma como algo que vale por si e se impõe ao pensar, pelo que, por exemplo, a filosofia natural leibniziana pressuporia a aceitação do dogma da transsubstanciação. Esta tese suscitou as mais vivas objecções por parte de A. Robinet («Isso significaria o fracasso do leibnizianismo»), F. Nef, D. Berlioz, A. Cardoso, para quem o leibnizianismo corresponderia ao movimento inverso, que consiste em inteligibilizar o dogma a partir da religião natural, sem contudo reduzir o dogma à medida da razão. Em todo o caso, a razão segue um curso próprio nas questões metafísico-teológicos, preparando o espírito para as verdades reveladas, que a simples razão não alcança, mas das quais também não parte. Em causa estava, por conseguinte, a autonomia da razão e a articulação entre religião natural e religião revelada.

A questão do valor da técnica e do progresso tecnológico, numa tentativa de reformular a teodiceia no mundo tecno-industrial contemporâneo, foi o tema da comunicação de H. Poser (*Malum metaphysicum et malum technologicum*, a tecnodiceia como transformação da teodiceia).

M. de Gaudemar (Da substância individual à mónada: algumas consequências éticas) fez um percurso de certo modo inverso ao de C. Roldan, visando estabelecer a continuidade entre o dinamismo substancial e a emergência da pessoa moral.

Na sessão da tarde, E. Ortigues (O segundo labirinto e o ecumenismo de Leibniz) situou no seu quadro histórico-cultural o ecumenismo de Leibniz. Os escritos jurídicos de Leibniz, nomeadamente o *De Conditionibus*, foram objecto da comunicação de P. Boucher (Filosofia do direito e lógica jurídica no jovem Leibniz), que confrontou o pensamento leibniziano com o direito romano, mostrando que o trabalho do filósofo de Hanover consistiu principalmente numa sistematização-axiomatização do pensamento jurídico romano. Por sua vez, H. Breger (A carta sobre o princípio da menor acção é autêntica?) fez uma discussão brilhante da autenticidade da carta em referência, mostrando exaustivamente tratar-se de um escrito apócrifo de Leibniz.

F. Mondadori (Compossibilidades) iniciou os trabalhos do 3º dia, distinguindo duas concepções de compossibilidade: a primeira, de inspiração escolástica, meramente formal, e uma segunda, metafísica, ligada à doutrina dos mundos possíveis, e que é uma concepção original de Leibniz.

H. Burkhardt (Agregados) tematizou a noção de agregado, o problema da unidade possível dos agregados, orientando-se no sentido da discontinuidade entre agregado e unidade substancial. A questão (A. Cardoso) reside em saber se a função do *vinculum substantiale* não é exactamente a de estabelecer continuidade entre o agregado e a unidade substancial.

F. Contim (Modalidade e reduplicação) realçou a importância do pensamento das modalidades em Leibniz, nomeadamente da categoria de possível, tematizando o uso leibniziano da noção vaga de um indivíduo.

M. Kulstad propôs uma leitura do opúsculo *De Summa Rerum* a partir do triângulo formado por Leibniz, Tschirnaus e Espinosa.

A comunicação de M. Babin (Leibniz fonético), muito técnica, sobre os textos fragmentários de Leibniz no âmbito da fonética suscitou o debate, por parte nomeadamente de D. Berlioz, F. Nef e A. Robinet, acerca da necessidade de um trabalho especializado e preciso como este requerer ou não uma referência ao quadro sistemático do leibnizianismo.

P. Bailhache (A música, uma prática escondida da aritmética) fez igualmente uma comunicação muito técnica sobre os escritos de Leibniz relativos à música, concluindo pela necessidade (não realizada) de articular esses escritos com uma concepção mais estética da música, com referência ao prazer, às inclinações insensíveis e percepções confusas.

J. Echeverria iniciou o 4º dia apresentando uma comunicação saudavelmente provocadora em que propôs a compreensão do sistema leibniziano a partir da noção de harmonia pós-estabelecida. Dada a irredutível contingência do mundo a sua inteligibilidade só poderia ser dada, no plano da razão natural, a partir do decurso da história, numa perspectiva retrospectiva. O debate desta tese heterodoxa contribuiu para realçar o sentido da questão proposta: qual a natureza da harmonia numa interpretação secularizada do sistema leibniziano?

I. Ishiguro (O problema dos *protonóema* em Leibniz) interrogou-se acerca do estatuto das noções primitivas e salientou o cunho sistemático da filosofia leibniziana da linguagem, onde o nível da pragmática ocupa um lugar decisivo.

L. Bouquiaux (Algumas referências a Leibniz na ciência contemporânea), referindo-se à relação de Leibniz com a física actual, evidenciou a articulação interna extremamente forte entre filosofia e ciência no pensar leibniziano.

A tarde foi dominada pelos problemas de edição e tradução das obras de Leibniz, que já fora objecto, durante a manhã, de uma muito informada comunicação de A. Lamarra (As traduções da *Monadologia* no século das luzes). Em foco estiveram principalmente as dificuldades e obstáculos de vária ordem (técnicos, mas também institucionais) que complicam o bom andamento da edição em curso das Obras Completas do autor.

Os dois últimos dias centraram-se em questões mais técnicas no âmbito da matemática, da física e da biologia. M. Parmentier (Cálculo das probabilidades e contingência) mostrou como a temática da determinação e da contingência, da procura de uma racionalidade para sequências aleatórias, pressupõe a articulação entre a matemática leibniziana e a metafísica do indivíduo.

E. Grosholz ocupou-se da analogia e do estatuto das noções matemáticas no pensamento de Leibniz.

J. Hess (Leibniz como propagandista de uma ciência nova chamada *Scientia infiniti*) mostrou a divulgação da sua matemática do infinito por Leibniz, no contexto do diferendo com Newton.

E. Knobloch apresentou uma comunicação sobre o rigor da matemática aplicada de Leibniz no domínio específico das finanças.

Por sua vez, J. Petitot (A dinâmica das formas contemporâneas como superação da arquitectónica disjuntiva) realçou a actualidade da arquitectónica disjuntiva (relativa à substancialidade ou fenomenalidade dos corpos) nas teorias da organização e nas ciências cognitivas actuais.

M.- F. Coste-Roy (A mecanização do cálculo algébrico e infinitesimal e do raciocínio lógico) analisou a articulação entre formalismo, automatismo e sistematicidade, questionando a legitimidade e as dificuldades inerentes ao formalismo.

A mesa redonda sobre o alcance e limites do formalismo, em que participaram H Barreau, M.-F. Coste-Roy, J. Petitot, J.-M Salanskis e H. Sinaceur, interessou pela discussão acerca do formalismo na matemática e nas ciências, mas a ponte com o formalismo leibniziano só muito vagamente foi esboçada, faltando inclusive determinar precisamente o lugar do formalismo no sistema de Leibniz.

No âmbito das ciências positivas (Física e Biologia), os tópicos mais significativos foram: a articulação entre ciência e metafísica, de que se ocupou R. Palaia (A concepção leibniziana da *physis* no *Système nouveau*) e A. Ibrahim (A máquina natural: trama da vida e cadeia dos vivos); a correlação e distinção entre máquina e organismo vivo, de que trataram D. Schultess (Máquinas finitas e máquinas infinitas em Leibniz) e A. Ibrahim; Leibniz e a ciência do seu tempo, tema da comunicação de J.-L. Fischer (As encruzilhadas teóricas da geração na época de Leibniz); a relação de Leibniz com a Física quântica dos nossos dias.

A última comunicação, de R. Bouvresse (Panpsiquismo), propõe uma interpretação monista (espiritualista) e panlogista do pensamento leibniziano. A contestação a esta concepção foi muito veemente (Robinet, Nef, Cardoso), tendo sido defendido que o panpsiquismo se opõe justamente ao monismo, negando que o corpo seja redutível ao espírito. O tópico do panlogismo dividiu os intervenientes, tendo como ponto de divergência o lugar do princípio de razão no leibnizianismo.

As comunicações serão publicadas nos *Studia Leibniziana Supplementa*.

Adelino Cardoso

COLÓQUIO INTERNACIONAL *DESCARTES, LEIBNIZ E A MODERNIDADE*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
27, 28 e 29 de Novembro de 1996

Como já foi anunciado anteriormente, nos n.ºs 5 e 6 de *Philosophica* (Abril e Novembro de 1995), o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa assinala a comemoração dos 400 anos do nascimento de Descartes e dos 350 anos do nascimento de Leibniz promovendo a realização de um Colóquio Internacional no qual será debatida por especialistas nacionais e estrangeiros a obra filosófica e científica daqueles dois filósofos modernos.

O tema geral do Colóquio explicita-se nos seguintes sub-temas:

1. Descartes e a sua filosofia
2. Leibniz e a sua filosofia
3. Descartes, Leibniz e a época barroca
4. Presença do pensamento português em Descartes e Leibniz
5. Presença do cartesianismo e do leibnizianismo no pensamento português
6. Descartes e Leibniz na Modernidade e Pós-Modernidade

Tomando por ensejo o facto de ambos os filósofos comemorados terem uma muito peculiar relação com as teorias estéticas e musicais da sua época (a primeira obra de Descartes é um *Compendium Musicae* e Leibniz é o consabido filósofo da harmonia), a Organização do Colóquio, com o apoio da Reitoria da Universidade de Lisboa, promove a realização de um **Concerto Barroco**, a realizar no fim de tarde do dia 28 de Novembro, no qual será interpretada música do tempo de Descartes e Leibniz em réplicas de instrumentos da época.

Presenças confirmadas

Jean-Marie Beyssade (Univ. de Sorbonne, Paris). – Oswaldo Market (Univ. Complutense, Madrid). – Fernando Gil (EHESS/Paris – Univ. Nova, Lisboa). – Marcelo Dascal (Univ. de Tel-Aviv). – Irene B. Duarte (Univ. Complutense, Madrid). – Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova, Lisboa). – Marta de Mendonça (Univ. Nova, Lisboa). – Amândio Coxito (Univ. de Coimbra). – António Manuel Martins (Univ. de Coimbra). – João Maria André (Univ. de Coimbra). – Carlos Silva (Univ. Católica, Lisboa). – Aires Rodeia Pereira (Univ. Nova, Lisboa). – Gustavo de Fraga (Univ. dos Açores). – Maria do Céu Patrão Neves (Univ. dos Açores). – Maria do Rosário Cruz (Univ. Nova, Lisboa). – Maria Leonor Xavier (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Carlos João N. Correia (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Cristina Beckert (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Eduardo Chitas (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Maria José Vaz Pinto (Univ. Nova, Lisboa). – Pedro Calafate (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Inês Duarte (Dep. Linguística da Univ. de Lisboa). – M.^a Luísa Ribeiro Ferreira (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Isabel Medina Silva (Univ. Católica, Lisboa). – Joaquim Cerqueira Gonçalves (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – José Carlos Viana Ferreira (Dep. de Est. Anglísticos da Univ. de Lisboa). – Adriana da Silva Graça (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Pedro M. S. Alves (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Leonel R. Santos (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Olga Pombo (Fac. Ciências da Univ. de Lisboa). – António Borges Coelho (Dep. História da Univ. de Lisboa). – António Pedro Mesquita (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Paulo Borges (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Adelino Cardoso (Gab. de Fil. do Conhecimento, Lisboa). – Nuno Nabais (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – G. Mafalda Blanc (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – Viriato Soromenho-Marques (Dep. Fil. da Univ. de Lisboa). – José Esteves Pereira (Univ. Nova, Lisboa).

Temas das comunicações propostas

«Teoria musical e estética no *Compendium Musicae* de Descartes». – «*Veritas in fabula*. Descartes e a poética da invenção científica». – «A vontade de pensar ou a *cogitatio* segundo o voluntarismo cartesiano». – «O fantasma na máquina. Questões a propósito de uma interpretação de Descartes». – «O estatuto da imaginação na gnoseologia de Descartes». – «Descartes e a escolástica barroca». – «Descartes e os *automata*». – «Descartes e a pedagogia do seu tempo». – «A ideia de infinito em Descartes e Levinas». – «Descartes, leitor de Pedro da Fonseca?». – «Leituras medievais e modernas da obra de Descartes». – «Descartes entre Hegel e Marx». – «Chomsky e a linguística cartesiana». – «Hobbes, crítico de Descartes». – «Newton e a física cartesiana». – «A recepção de Descartes em pensadores portugueses dos séculos XVII e XVIII». – «O cartesianismo de António Sérgio». – «A presença do cartesianismo na obra de Miranda Barbosa». – «Descartes e Santo Anselmo: o argumento ontológico». – «O Humanismo de Descartes». – «Descartes e a cosmovisão tecnocientífica». – «Leibniz e o racionalismo moderno». – «O aristotelismo de Leibniz». – «A mo-

nadologia leonardina e a monadologia leibniziana». – «Leibniz: a concepção da história. Algumas reflexões». – «A teoria leibniziana da justiça». – «Leibniz nas *Meditações Cartesianas* de Husserl». – «A unidade da filosofia da linguagem de Leibniz». – «A beleza como inteligibilidade». – «Necessidade e impossibilidade: a procura do conceito leibniziano de propriedade ou consequência natural». – «Leibniz e a metafísica moderna». – «A interpretação heideggeriana da metafísica moderna». – «Leibniz: substância, acção e tempo».

Preços e prazos de inscrição:

Até 30 de Julho.....	7.500\$00
De 30 de Julho a 30 de Setembro	10.000\$00
Depois de 30 de Setembro.....	15.000\$00
Estudantes (desconto de 50%)	

Tendo em conta o elevado número de comunicações previstas e o conjunto de iniciativas complementares do Colóquio, houve necessidade de aumentar o preço de inscrição anunciado nos n.ºs 5 e 6 de *Philosophica*. A inscrição dá direito a um Certificado de Participação e ao convite para o Concerto Barroco.

Inscrições e informações:

Secretariado do Colóquio Internacional
DESCARTES, LEIBNIZ E A MODERNIDADE
Centro de Filosofia / Departamento de Filosofia
da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade – 1699 Lisboa Codex
Telf. 796 51 62

SIMPÓSIO INTERNACIONAL *A GÉNESE DO IDEALISMO ALEMÃO*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
19, 20 e 21 de Novembro de 1997

No âmbito das suas iniciativas de promoção de debates filosóficos no nosso país e de intercâmbio de ideias entre investigadores nacionais e estrangeiros, o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa propõe-se realizar um Simpósio Internacional sobre *A GÉNESE DO IDEALISMO ALEMÃO*, nos dias 19, 20 e 21 de Novembro de 1997, ano em que decorre

o 2.º centenário da publicação de obras que assinalam a génese de um dos movimentos filosóficos que mais decisivamente marcaram o destino contemporâneo da filosofia. A saber: *A Metafísica dos Costumes* de Immanuel Kant, a *Primeira e Segunda Introdução à Doutrina da Ciência* e *Fundamentos do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência* de Johann Gottlieb Fichte e *As Ideias para uma Filosofia da Natureza* de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Informações poderão ser obtidas junto do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras – Cidade Universitária – 1699 LISBOA CODEX – Tel. 796 51 62.

PHILOSOPHICA

Principais títulos dos números anteriores

Número 1. Abril, 1993

Joaquim Cerqueira Gonçalves

O ESTATUTO DAS HUMANIDADES — O REGRESSO ÀS ARTES

José Barata-Moura

A OBJECTIVIDADE COMO CATEGORIA FILOSÓFICA. SUBSÍDIOS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO

Viriato Soromenho Marques

JUSTIÇA E SENTIDO DA TERRA

José Trindade Santos

PLATÃO, HERACLITO E A ESTRUTURA METAFÓRICA DO REAL

Mafalda de Faria Blanc

APRESENTAÇÃO DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE

Leonel Ribeiro dos Santos

O RETORNO AO MITO. NIETZSCHE, A MÚSICA E A TRAGÉDIA

Isabel Clemente

O NILISMO DE MERLEAU-PONTY

Adriana Veríssimo Serrão

A IMAGEM DE LUDWIG FEUERBACH NA LITERATURA MAIS RECENTE (1988-1993)

Número 2. Novembro, 1993

José Barata-Moura

SOLEMNIA VERBA

João Paulo Monteiro

PERSPECTIVISMO MITIGADO

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA

António Pedro Mesquita

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO: (I) O PROBLEMA DA IMORTALIDADE

Maria José Figueiredo

ARISTÓTELES E A TEORIA DA REMINISCÊNCIA

Pedro M. A. Alves

KANT E BECK FACE AO PROBLEMA DA «COISA-EM-SI»

João Paisana

SARTRE E O PENSAMENTO DE MARX

Pedro Calafate

REVISTAS FILOSÓFICAS EM PORTUGAL

Cristina Beckert

E. LEVINAS: DA ÉTICA À LINGUAGEM

Número 3. Abril, 1994

Carlos João Nunes Correia

EROS E NOSTALGIA. ENSAIO SOBRE FREUD

Paulo Alexandre Esteves Borges

A EXPERIÊNCIA ERÓTICA EM LEONARDO COIMBRA

Cristina Beckert

HÖLDERLIN E O 'RETORNO NATAL'

José Barata-Moura

PROLEGÓMENOS A UMA ONTOLOGIA DA ACÇÃO

Carmo d'Orey

ARTE E CIÊNCIA: ACORDO E PROGRESSO

António Pedro Mesquita

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM PLATÃO:

(II) A IMORTALIDADE DO PROBLEMA

Pedro Viegas

O TEMA DA EXISTÊNCIA NA *NOVA DILUCIDATIO* DE KANT

Número 4. Novembro, 1994 – A CIDADE

Carlos Henrique do Carmo Silva

A CIDADE – MÁQUINA DE FAZER FELICIDADE

Jorge Gaspar

DA OBSERVAÇÃO DE LISBOA: ALGUNS APONTAMENTOS

Helena Carvalhão Buescu

METRÓPOLIS, OU MAIS UMA VISITA DO SR. SCROOGE

(A Poesia de António Nobre)

Teresa Barata-Salgueiro

REPENSAR A CIDADE FACE A NOVOS DESAFIOS

José Trindade Santos

A CIDADE DOS HOMENS. POLIS: EDUCAÇÃO E DEMOCRACIA

Carlos Morujão

MITO E HISTÓRIA NAS MEDITAÇÕES DE ROUSSEAU SOBRE O DESTINO DA EUROPA

Pedro Calafate

TEORIA E ARTE DOS JARDINS NO SÉCULO XVIII EM PORTUGAL

Viriato Soromenho Marques

NOTAS SOBRE AMBIENTE URBANO

Paulo Alexandre Borges

AGOSTINHO DA SILVA OU A DIVINA PARADOXIA

Número 5. Abril, 1995

Giovanni Casertano

L'AMBIGUA REALTÀ DEL DISCORSO NEL *PERI TOU ME ONTOS* DI GORGIA
(con un accenno all'Elena)

Paula Oliveira e Silva

O BINÓMIO VONTADE-SER EM *DE LIBERO ARBITRIO* DE SANTO AGOSTINHO

Diogo Ferrer
SOBRE O PAPEL DO JUÍZO REFLEXIVO
O CONCEITO DA FORMAÇÃO EM FICHTE

Adriana Veríssimo Serrão
HERMENÊUTICA NA HISTORIOGRAFIA
FEUERBACH E O PROBLEMA DA INTERPRETAÇÃO

M. Patrão-Neves
A CRÍTICA DE MAURICE BLONDEL AO CONCEITO BERGSONIANO DE INTUIÇÃO

Maria Leonor Xavier
A PROVA ANSELMIANA SEGUNDO KARL BARTH

Número 6. Novembro, 1995

Manuel Ferreira Patrício
REFLEXÕES SOBRE O VALOR FORMATIVO DO ENSINO DA FILOSOFIA

Olga Pombo
A PROXIMIDADE DO ENSINO DA FILOSOFIA À PRÓPRIA ESSÊNCIA DO ENSINO

Mafalda Faria Blanc
ENSINAR FILOSOFIA: EDUCAR PARA A LIBERDADE

Carlos João Nunes Correia
OS USOS DA FILOSOFIA

Maria José Figueiredo
OS SENTIDOS DO PRAZER E O PRAZER DOS SENTIDOS. ALGUMAS NOTAS RELATIVAS À
PROBLEMÁTICA DO PRAZER NA PAIDEIA ARISTOTÉLICA

José Barata-Moura
FILOSOFIA E FILOSOFAR. HEGEL VERSUS KANT?

Alice Santos
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO PARA O PENSAMENTO CRÍTICO

Paulo Alexandre Esteves Borges
O SENTIDO DO ENSINO DA FILOSOFIA EM JOSÉ MARINHO

António Pedro Mesquita
INTRODUZIR À FILOSOFIA: A FILOSOFIA E O PROBLEMA DA SUA DEFINIÇÃO

Maria Teresa Ximenez
DEVERÁ FALAR-SE DE ÉTICA NO ENSINO SECUNDÁRIO? 'VIRTUDES E VÍCIOS' DA
EDUCAÇÃO PARA A JUSTIÇA NA ESCOLA SECUNDÁRIA EM PORTUGAL

Cristiana Veiga Simão
IMAGEM, PALÁVRA E RESPONSABILIDADE

Maria Luísa Ribeiro Ferreira
O TEXTO LITERÁRIO COMO PROPEDÊUTICA DO TEXTO FILOSÓFICO. CONSIDERAÇÕES
A PROPÓSITO DE UM PROJECTO DE TRABALHO

José Trindade Santos
PERSONALIZAÇÃO E DIVERGÊNCIA DIDÁCTICA

Adelino Cardoso
VIRTUALIDADES DO NOVO PROGRAMA DE FILOSOFIA DO 12.º ANO

José de Araújo Ribeiro
PROBLEMAS E PERSPECTIVAS DA FORMAÇÃO CONTÍNUA DE PROFESSORES

**Próximo número – 8 – Número especial de Comemoração dedicado a
Lutero, Descartes e Leibniz (sai em Novembro de 1996)**